
Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

JEAN DE SAUSSURE

BACHELIER EN THÉOLOGIE

Les Contradictions de la Pensée religieuse



GENÈVE

GEORG & Cº S. A., EDITEURS

Librairie de l'Université

1926

L
DE

LES CONTRADICTIONS
DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

JEAN DE SAUSSURE

BACHELIER EN THÉOLOGIE

Les Contradictions de la Pensée religieuse

(Recherche d'une méthode dogmatique)

> On ne raisonne que faute de savoir raconter.
>
> VINET.

> Die Logik ist so wenig wie das Gewissen eine Instanz, die mit sich paktieren lässt!
>
> HEIM.

GENÈVE

GEORG & Cie, ÉDITEURS

1926

IMPRIMERIE KUNDIG, GENÈVE

A mes maîtres, Messieurs les professeurs Philippe Bridel et Paul Laufer, à Lausanne, Karl Heim et Theodor Hæring d. J. à Tubingue,

Hommage de respectueuse reconnaissance.

Outre les quatre maîtres auxquels cette étude est dédiée en témoignage de reconnaissance pour les conseils dont ils ont bien voulu entourer sa préparation, nous tenons à remercier aussi ici Messieurs les professeurs Adrien Naville et Arnold Reymond qui nous ont aidé par leurs avis autorisés à améliorer ce travail et nous ont ainsi permis de présenter aujourd'hui au lecteur un essai moins défectueux que si la composition en avait été laissée à nos seules forces.

Genève, novembre 1925.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Détermination des Eléments constitutifs des Jugements d'Exclusion en tant que Jugements hypothétiques.

Chapitre II

Les différentes Sortes de Contradiction. Pages

Chapitre III

Logique formelle et Logique intellectuelle.

IIe PARTIE

Détermination des Eléments constitutifs des Jugements catégoriques, «Termes» des Jugements d'Exclusion.

Chapitre IV

Pages

Le Principe de Moralité et le Principe de Vérité.

Chapitre V

Quelques Caractères des Jugements dépendant des Principes de Moralité et de Vérité.

Chapitre VI

La Méthode dogmatique.

Quelques Conclusions et Conséquences.



TABLEAU DES SIGNES ET ABRÉVIATIONS

Traductions : [ ] = mot absent du texte étranger mais indispensable au texte français.
( ) = mot étranger qu'il n'a pas été possible de rendre littéralement en français.

Notes : *cf.* p. 70 = comparez page 70 du livre cité.
vid. sup. ou inf., p. 70 = voyez, plus haut ou plus bas, page 70 de notre propre étude.

Titres des livres cités : voyez l'indication de leurs abréviations dans la Table des ouvrages cités, p. 311.

PRÉFACE

La pensée religieuse est-elle irrationnelle ou non ? Que, de fait, la pensée de beaucoup de croyants le soit est indiscutable. Mais le problème est de savoir si elle l'est de droit ou si elle devrait au contraire se soumettre aux catégories de la pensée intellectuelle. La pensée dogmatique, autrement dit la prise de conscience de sa religion par le croyant, doit-elle en être l'intellectualisation ou simplement l'expression, quitte à ce que cette description heurte peut-être la logique ? Voilà la question qui se débat un peu partout à l'heure actuelle entre philosophes et entre théologiens.

Quand nous parlons ici de dogmatique, nous l'entendons d'une part en un sens plus étroit que de coutume. Sous ce terme, en effet, sont comprises deux parties fort différentes. L'une s'applique au domaine des faits, au monde phénoménal, et émet des jugements d'existence. L'autre s'occupe du monde transcendant, c'est-à-dire extra-sensible, et porte des jugements que l'on peut estimer ou non des jugements de valeur, mais qui sont en tout cas quelque chose de radicalement différent

des jugements d'existence. En réalité, la première partie rentre dans le domaine de la science et relève notamment de deux disciplines: la psychologie et l'histoire. Par exemple, la question de la résurrection corporelle de Jésus est un problème d'histoire. Celle des divers modes de la conversion, un problème de psychologie. La seconde partie seule forme par conséquent la dogmatique à proprement parler. — D'autre part, nous appelons de ce nom toute pensée religieuse portant sur des données transcendantes, de l'état le plus primitif au plus systématisé, car de l'un à l'autre la progression est continue et l'on ne saurait sans arbitraire les distinguer de façon absolue. Ainsi, nous étendons ce nom à tout un genre de pensée auquel on le refuse en général.

La dogmatique telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire dans ses affirmations sur des réalités transcendantes, se meut dans un domaine qui n'est plus celui de la science. Mais est-il encore celui de la logique ? Par exemple, la notion de Dieu, en tous cas extra-scientifique, est-elle rationnelle ou irrationnelle ? Si la science n'a rien à dire en dogmatique, quel rôle la logique joue-t-elle dans celle-ci ?

Cette question était trop vaste. Afin de la limiter, nous avons pensé pouvoir, suivant un procédé courant [1], juger d'une discipline d'après ses axio-

[1] Cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 84.

mes fondamentaux, de la logique d'après son principe premier, de sa portée d'après la portée de celui-ci.

Goblot[1] distingue deux logiques: déductive, inductive; la première ayant à sa base le principe de contradiction; la seconde, celui de causalité, sans exclure celui de contradiction[2]. Puisque ce dernier leur est commun et est, comme nous le verrons, plus fondamental que celui de causalité, si l'on nous accorde la méthode que nous venons de réclamer, le problème devient en définitive celui-ci: quel rôle le principe de contradiction joue-t-il en dogmatique ?

Formulée ainsi, cette question peut paraître bien futile. Conçue comme l'angle particulier sous lequel saisir un problème énorme qui divise la théologie depuis des siècles et la trouble particulièrement à notre époque, elle nous a semblé au contraire capitale. Et c'est pourquoi l'étude s'en est imposée à nous.

[1] *Log.*, p. 82.

[2] De façon analogue, LEIBNIZ, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 2, fait du principe de contradiction le critère des vérités nécessaires et de celui de raison suffisante, celui des vérités de fait. — D'après ce qui précède, le second ne joue pas de rôle en dogmatique, définie comme à la page précédente.

INTRODUCTION

I

Nous voyons chaque jour la pensée religieuse s'enfermer dans ce dilemme: l'un exprime ses convictions spontanément, comme elles découlent de ses expériences; l'autre cherche à les systématiser. Aux yeux de l'intellectuel, la pensée laïque fourmille d'incohérences, de « naïvetés », qu'il impute à une certaine inconscience de la part de ses représentants; ces derniers, par contre, reprochent à la critique d'affadir le sel de leur foi et se récrient qu'on leur offre des pierres au lieu de pain.

Ces « naïvetés » qui font la saveur de la croyance populaire ne seraient-elles pas précisément indicatrices d'une pensée particulière obéissant à ses lois propres et qui se trouve décapitée lorsqu'on en retranche les éléments illogiques? Et cet affadissement que provoque son intellectualisation, cette élimination, à laquelle ce travail conduit, de ce que la foi spontanée contient précisément de caractéristique, de fécond, n'indiqueraient-ils

pas que l'entendement n'est pas l'organe propre à l'assimiler ? Ne faudrait-il donc pas retenir ces « naïvetés » comme un symptôme, et chercher à les employer en dogmatique pour déceler les besoins spéciaux auxquels elles répondent ?

Au reste, le différend n'est pas qu'entre laïcs et théologiens. Il est de tout temps entre ceux-ci mêmes. Qu'il apparaisse au moyen âge dans la lutte du platonisme contre l'aristotélisme, du réalisme contre le nominalisme, ou plus tard dans celle du rationalisme contre le piétisme, ou du libéralisme contre l'« orthodoxie », ou encore de l'intellectualisme contre le volitionnisme, il est toujours le signe du même malaise. Tantôt l'intelligence se fait dogmatique, tantôt elle se fait critique; c'est toujours de sa part la même prétention à pouvoir trancher sur le fond des choses. Et c'est toujours dans le camp adverse la même défense de la nécessité d'un facteur irrationnel en ces matières: grâce, *habitus supernaturalis*, sentiment, autorité ou expérience de l'obligation.

Deux exemples, pris au hasard, montreront combien ce débat est peu celui d'une époque.

Sous l'apparence oiseuse des luttes d'Arius et d'Athanase, c'est le conflit de deux piétés. Ils discutent à Nicée de la consubstantialité du Fils et du Père. Mais ce problème n'est que la forme étrange à nos yeux qu'une culture et une situation historique particulières ont donnée à cette question brûlante: l'homme se sauve-t-il lui-même et

ne trouve-t-il en Jésus que l'aide d'un exemple, ou est-il sauvé par le Christ ? En ce champ combien clos des rapports métaphysiques de Dieu et de son Fils, c'est le duel à mort de la tendance morale, rationaliste et de la tendance religieuse, mystique, du christianisme. Arius tient à la clarté intellectuelle et à la liberté humaine; Athanase veut sauver le caractère rédempteur du Christ et la grâce divine. L'un sacrifie quand il le faut la profondeur à l'intelligibilité. L'autre qui n'est pas un penseur ne développe pas systématiquement sa doctrine, mais se contente de l'affirmer, de rendre témoignage à sa foi quitte à se contredire quand il ne peut autrement. Le premier estime que tout ce qui n'est pas Dieu est créature; le Fils est donc d'essence créaturale ou n'est rien, car il n'y a qu'un Dieu; il ne peut que devenir divin, non être Dieu. Le second se fonde sur sa certitude d'une rédemption et sur sa conviction qu'elle s'est réalisée par le Christ seul, ni le judaïsme ni le paganisme n'ayant procuré aux hommes la communion avec Dieu. Seul Dieu lui-même pouvait la leur apporter, mais Il ne pouvait sauver l'humanité qu'en y entrant [1]. La différence éclate, entre les deux hommes : l'un est philosophe, l'autre croyant; l'un raisonne, l'autre témoigne.

A son tour, la théologie médiévale devient l'arène du combat entre le rationalisme platonicien

[1] D'après LAUFER, *Histoire des Dogmes.*

d'alors, qui prétend connaître de Dieu ontologiquement et l'aristotélisme de l'époque, qui limite la compétence de l'intelligence au monde naturel, lui soustrait celui de la grâce et réclame ainsi un principe d'autorité irrationnel qui tranche dans ce domaine en lieu et place de l'entendement. Le premier point de vue se heurte à la difficulté que rencontrera toujours la philosophie ontologique à rendre compte du drame biblique. Une métaphysique immobiliste comme l'est l'intellectualisme platonicien figera toujours le devenir historique en idées éternelles; les étapes de la révélation lui resteront toujours inassimilables. La tradition chrétienne s'opposait à cette pétrification. En outre, le fruit immédiat du platonisme est le mysticisme[1], et l'illusion d'une union directe avec Dieu, qu'il offre à l'homme dans l'extase, risque d'éliminer le sentiment de la nécessité d'un Sauveur. L'Eglise favorisa donc l'aristotélisme. Il fallut alors fixer le point à partir duquel la raison naturelle doit céder la parole à la grâce et, conjointement, délimiter dans l'esprit lui-même quelles sont ses fonctions naturelles et lesquelles ne peuvent entrer en jeu que surnaturellement. Cela conduisit à toute une théorie de la connaissance, à la distinction de deux sortes de certitudes, axiomatique et religieuse, et à l'admission d'un principe de certitude supralogique, la *fides infusa*

[1] Cf. HEIM, *Gewiss.*, S. 97 sqq.; 139.

qui n'est pas une *fides acquisita ex rationibus naturalibus* ou *ex testimoniis auctoritatum*. Mais diverses positions étaient encore possibles *intra muros ecclesiae* et nécessitèrent une analyse psychologique encore plus serrée de la certitude religieuse.

Thomas d'Aquin distinguait déjà Dieu en soi et Dieu pour nous, mais il affirmait encore un rapport de conformité entre objectivité divine et subjectivité humaine. La révélation, simple emprunt de notre science subordonnée à une science supérieure, ne comportait aucun facteur supralogique au sens strict du mot. Cependant Thomas, en admettant la présence d'un élément volitif dans la certitude religieuse et en reconnaissant une certaine dualité entre l'intelligence et la volonté, faisait déjà un premier pas hors de l'intellectualisme pur.

Duns Scot, lui, brisa les derniers liens entre la logique et la foi en niant tout rapport de conformité entre la réalité objective et la pensée subjective. Le pur raisonnement ne peut donc conduire à la réalité, mais n'aboutit qu'à des abstractions sans rapport avec elle. Une intuition de l'objet dans ce qu'il a de particulier (*sub propria ratione*) est indispensable à sa connaissance, et un *habitus supernaturalis* doit la remplacer dans les domaines où l'intuition sensible fait défaut. Sans lui point de *fides infusa*, mais seule une vulgaire foi d'autorité. Le dualisme de Duns Scot est complet : chez lui le Dieu de la foi n'a plus rien de commun avec

l'*ens universalissimum*, produit suprême de la raison, la théologie ne poursuit plus le *verum*, comme chez Thomas, mais le *bonum*, et ces deux notions ont perdu les relations qu'elles soutenaient entre elles selon ce dernier[1]. Avec Duns Scot s'achève la courbe de la philosophie médiévale, du rationalisme à l'antirationalisme.

Cette lutte qui aux premiers siècles de notre ère a emporté la théologie jusqu'aux plus glaciales altitudes de la métaphysique, puis au moyen âge l'a entraînée au plus profond des abîmes touffus de la psychologie, cette lutte n'est pas terminée. Un égal scepticisme a fait déserter la première arène par les deux camps, mais en théorie de la connaissance le combat est plus acharné que jamais. Nous ne pouvons songer à le décrire ici, et nous nous contenterons de fixer la position dans cette question de trois théologiens qui nous occuperont spécialement par la suite.

Pour M. Traub[2], si la religion contient de l'irrationnel, elle ne saurait rien contenir d'antirationnel — sauf une contradiction que cet auteur reconnaît ne pouvoir réduire logiquement, celle de la toute-activité de Dieu et de la liberté humaine. Si la pensée religieuse se contredit parfois, c'est par inconscience, par négligence envers la logique qui ne l'intéresse pas et la tâche de la théologie est précisément de la nettoyer de ces incorrections.

[1] D'après Heim, *Gewiss.*, S. 138-202.
[2] *Z. Th. K.*, 1921, S. 391 sqq.

Les causes en sont diverses: quand elle n'est pas due à l'inconscience du croyant, la contradiction peut provenir du fait que des éléments étrangers à la pensée chrétienne y ont pénétré et y heurtent ce qui lui est essentiel; il s'agit de les éliminer. D'autre part, si l'on prend les jugements religieux pour des jugements théoriques, adéquats à leur objet, celui-ci peut apparaître contradictoire, car son caractère transcendant empêche de le définir correctement; mais il suffit de se rappeler leur valeur toute symbolique, leur inadéquation à leur objet, pour affranchir ce dernier de toute contradiction. Toutefois, M. Traub se défend formellement d'être rationaliste, car il reconnaît les éléments irrationnels de la religion et assigne comme tâche nécessaire à la réflexion de faire ressortir le caractère propre de l'irrationnel.

M. Heim[1] remarque que de tout temps on a senti l'inadéquation de la méthode mathématique à la théologie. Mais pour établir qu'il y en faut une autre, on ne peut recourir qu'à l'expérience ou à la logique. Le recours à la première peut seulement nous apprendre que les uns reconnaissent l'existence de deux domaines et par suite la nécessité de deux méthodes, et les autres non, sans que la science ait à trancher entre ces deux opinions. Pour établir que la théologie doit avoir une méthode spéciale, il faut donc se fonder sur de

[1] *Gewiss.*, S. 2 sqq.

premières nécessités de la pensée universellement valables, c'est-à-dire recourir à la logique. Mais si l'on établit ainsi la méthode théologique par la logique, cela implique que chacun de ses résultats est dû à celle-ci. On ne sort donc pas de la logique en dotant la théologie d'une méthode à part, et il faut y recourir pour en critiquer l'emploi dans cette branche. Si l'objet de la théologie doit compléter, corriger ou annuler les présuppositions logiques, il n'y a par conséquent qu'une seule voie pour découvrir cet objet et le définir d'une façon systématique, c'est d'y appliquer jusqu'à ses ultimes conséquences la méthode logique, jusqu'à ce qu'elle s'y brise et capitule devant lui. Tout armistice prématuré sur la base d'une délimitation de frontières est impossible et implique un manque de sincérité, parce qu'on ne transige pas plus avec la logique qu'avec la conscience. Mais lorsque la pensée se condamne à capituler par l'établissement de jugements à la fois nécessaires et contradictoires entre eux, la systématique a achevé sa tâche: ce qui lui succède ne peut plus se mouvoir dans les catégories logiques, et sans elles elle n'existe plus, car elle ne consiste pas simplement en une construction architecturale quelconque. Pour fonder encore une construction au delà de son domaine, une base historique sera nécessaire à la place de la base logique.

Dans son *Leitfaden der Dogmatik*, M. Heim montre qu'en effet l'expression intellectuelle de

l'objet de la foi ne peut être qu'en tout point contradictoire, que, contredisant aux données de l'obligation, la logique doit dès lors être rejetée et la révélation historique fournir, à la place du raisonnement, son fondement à la foi.

Frommel enfin, à la mémoire duquel nous voudrions que ces pages fussent un humble témoignage de reconnaissance, Frommel qui voit dans l'expérience de l'obligation le fondement de notre personne et, par conséquent, de notre pensée qui n'en est qu'une fonction, Frommel qui soutient la priorité de la volonté sur l'intelligence dans la conscience, condamne par conséquent, en cas de conflit, le jugement de l'entendement plutôt que de renoncer aux données de l'expérience de conscience. En effet, si l'intelligence n'est qu'une fonction dérivée de la volonté et cherche à comprendre après coup l'expérience faite par celle-ci dans l'obligation, à traduire dans son langage les termes fournis par la conscience religieuse et morale, il est normal de renoncer, lorsqu'il le faut, à la compréhension plutôt qu'à l'impression même qu'on se propose de comprendre, à la traduction plutôt qu'au texte original parfois intraduisible exactement [1].

En définitive, il y aurait, selon M. Heim, quatre façons d'envisager les rapports des certitudes religieuse et logique: selon la première, elles son

[1] Cf. *Exp. chrét.*, T. II, pp. 301, 303, 305; T. III, p. 234.

une seule et même chose; le drame chrétien est la représentation symbolique d'une idée nécessaire ou celle-ci une abstraction obtenue à partir des données historiques; ce serait la façon de voir d'Augustin première manière, du courant platonicien dans la scolastique et la mystique médiévales, de Schleiermacher. Suivant la seconde, ce sont deux sortes de certitudes indépendantes, différentes et se complétant pacifiquement; ce serait la position de Pierre Lombard, de Melanchthon, du nouvel aristotélisme qui apparaît vers 1600 et pour lequel le témoignage de l'Esprit est une catégorie spéciale. D'après la troisième manière de voir, il y a contradiction irréductible entre les deux sortes de critère; ce serait le point de vue de la scolastique dans son évolution du thomisme au terminisme, évolution qui se répète plus ou moins dans l'ancienne dogmatique protestante avec Calov, Calixte, etc. Enfin, pour la quatrième opinion, il y a antinomie entre les deux sortes de certitude, c'est-à-dire une contradiction dont les deux termes sont à la fois exclusifs et indispensables l'un à l'autre, se conditionnant dans la mesure même où ils se contredisent. On en trouverait le pressentiment chez Augustin et dans la mystique du Christ au moyen âge, et l'intuition chez Luther, Calvin et quelques anciens dogmaticiens protestants comme Gerhard et Heidegger.

Ces quatre points de vue viendraient à leur tour de ce que l'ultime dualité entre la vérité et la

valeur, la connaissance et la volonté, etc., au-delà de laquelle on ne saurait remonter, est envisagée comme logiquement compréhensible,comme inintelligible, ou comme une antinomie [1].

Tout se ramène donc finalement aux deux tendances que nous relevions dans la pensée religieuse, dont l'une est de la soumettre à la logique et l'autre de l'y soustraire.

II

Et le débat se renouvelle toujours parce que chacune des deux tendances aboutit à d'égales difficultés.

Il semble qu'inévitablement le rationalisme roule vers les fadasseries du libéralisme. Mais la multiplication de ses préjugés relativistes ne nourrira jamais les foules chrétiennes, qui ont faim d'un seul pain, Dieu fait homme.

L'agnosticisme ne se maintient dans nos milieux religieux que par ses inconséquences. Suivant Boutroux, « l'agnosticisme ... est ... pour les uns un mysticisme qui craint de rabaisser Dieu en le mettant à notre portée; pour d'autres, ce n'est qu'un nom savant derrière lequel se dissimule l'athéïsme » [2]. De fait un croyant n'est jamais agnostique. Du moment qu'il croit à quelque

[1] *Gewiss.*, S. 378-379.
[2] *Sc. et R.*, p. 81.

chose, ne fût-ce qu'à une Valeur suprême ou à un 'Αόριστον quelconque, il le «met à sa portée», il le définit, il dogmatise. L'agnosticisme conséquent fermerait la bouche à chacun. Ce serait la fin non seulement de toute évangélisation, mais de toute conversation religieuse, mais de tout christianisme et de toute croyance en général.

Si, de critique, l'intelligence devient au contraire dogmatique, au sens kantien du mot, elle fait du domaine religieux une métaphysique [1] dont Kant, après le nominalisme [2], a crevé définitivement les bulles de savon. On ne prétend plus aujourd'hui établir des preuves de Dieu. Mais la démonstration est la seule méthode de l'intelligence. L'abandonner c'est donc congédier cette faculté.

Au reste l'intellectualisme est et ne peut-être qu'amoral, c'est-à-dire, sitôt appliqué au domaine éthico-religieux, immoral [3]. Cela suffirait à le discréditer.

[1] Sur les rapports de l'intelligence et de la métaphysique, cf. BERGSON, *Evol. créat.*, pp. 352 sqq.; pour la critique de l'intellectualisme, cf. JAMES, *Philos. de l'Exp.*, pp. 39 sqq.; 207 sqq.; 327 sqq.; pour celle de la métaphysique intellectualiste, cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, pp. 194-245.

[2] Duns Scot avait déjà renversé les preuves logiques de Dieu et démontré la nécessité d'un *habitus supernaturalis* éclairant le croyant dans le domaine religieux où manque la connaissance de l'objet *sub propria ratione*. Voir HEIM, *Gewiss.*, pp. 178 sqq., 195, 198 sqq.

[3] Voir notre définition de l'intelligence, p. 31. Cf. Paul BUREAU, *Cr. mor.*, p. 353. KANT, *C. R. Pu.*, T. II, p. 100 (Dial. transc., liv. 2me, Chap. II, 9me sect., III). Pour la critique de l'intellectualisme: FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 171-245 (pour celle de ses conséquences morales, pp. 190-194 et T. III, pp. 33 sqq.).

Mais comment, d'autre part, approuver les deux sortes de réaction que provoque la critique: l'arbitraire de l'orthodoxie, ou plutôt de toutes les orthodoxies qui se sont succédé de siècle en siècle, éclate aux yeux [1]; et quant à l'illuminisme, aux prophétismes de toutes sortes, notre époque a vraiment de quoi s'en méfier. Visiblement, l'anti-rationalisme désordonne la pensée religieuse.

Nous ne pouvons donc nous rattacher sans réserve à aucune des deux grandes tendances qui se partagent la pensée religieuse. Et pourtant si toutes deux existent — et depuis tant de siècles — elles doivent avoir l'une et l'autre leur bien fondé et l'erreur doit plutôt se glisser dans leur formulation et leurs applications. N'y aurait-il alors pas moyen, en rectifiant celles-ci, de réduire cette séculaire opposition ?

La situation actuelle est étrange. On reconnaît depuis longtemps l'existence de deux domaines, le domaine spéculatif et le domaine pratique, ou celui des jugements d'existence et celui des jugements de valeur, ou encore celui de l'intelligence et celui de la conscience morale. Mais les auteurs qui, avec raison semble-t-il, ne veulent pas soumettre le second au premier, en faire un terrain spécial mais où règneraient les mêmes lois qu'ailleurs, y respectent une sorte de *terra incognita*,

[1] Sur le lien entre irrationalisme et foi d'autorité, voir HEIM, *Gewiss.*, p. 173; 216 (à propos du Nominalisme).

ou y invoquent d'emblée le surnaturel, ce qui n'*explique* rien du tout.

On nous dit: intuition; volonté; ou plus vaguement encore: sentiment. Ou bien on fait intervenir un *habitus supernaturalis inclinans ad volendum assentire* [1]; ou le *testimonium Spiritus Sancti internum* [2]. Ou encore, ne reconnaissant de théologie systématique qu'où il y a exclusivement logique, on se contente de conduire celle-ci jusqu'à capitulation devant certaines expériences qui imposent une contradiction obligatoire [3]. Tout au plus va-t-on jusqu'à analyser l'expérience de l'obligation [4].

Nous ne nions le rôle d'aucun de ces éléments; bien plus, nous reconnaîtrons plus loin la part de l'intuition et de la volonté jusque dans la pensée scientifique elle-même. Mais on nous place devant ces éléments irréductibles aux formes de l'intelligence, et sur les formes propres à élaborer ce contenu, sur les lois selon lesquelles le coordonner, on garde le silence. Tant que ne sont pas dégagés les principes et les méthodes particuliers aux domaines soustraits à la science, les intellectualistes peuvent accuser leurs adversaires d'aboutir à une impasse: comment connaître, comment systématiser quoi que ce soit de ce qui relève de l'intuition, de la

[1] Duns Scot. — Voir HEIM, *Gewiss.*, pp. 178 sqq.
[2] Luther, Calvin, et ancienne théologie réformée et luthérienne (d'après HEIM, *Leitf.*, S. 50; *Gewiss.*, S. 259).
[3] HEIM. Voir entre autres: *Gewiss.*, pp. 2, 5.
[4] FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, pp. 24 sqq.

volonté, de la conscience ? Comment l'exprimer sans recourir à l'intelligence dont vous ne voulez pas en ces matières ? On reste buté au dilemme: ineffabilité des données de la conscience ou inadéquation de leur traduction en concepts intellectuels.

Nous nions encore moins que le domaine de la foi soit celui du surnaturel, mais ce n'est pas plus l'exclure de chercher à exposer suivant quelles lois notre conscience élabore la révélation reçue, que ce n'est, comme le craignaient les vitalistes, nier le mystère de la vie d'en expliquer physico-chimiquement les processus.

Le problème actuel de la pensée religieuse nous semble encore plus être de définir ses principes et ses méthodes autonomes de systématisation, que d'établir les éléments irrationnels de son contenu.

La constitution de deux pensées autonomes, intellectuelle et religieuse, ne nous conduira-t-elle pas à la contradiction ? Mais la question est moins de savoir si on a le droit d'y tomber que de se rendre compte s'il est possible de l'éviter. Seule l'expérience nous l'apprendra. On ne saurait trancher a priori.

Prenons donc un exemple: Un homme religieux sera reconnaissant à Dieu du bien qui lui arrive. Seulement, dans notre monde de lutte pour la vie, il se trouve souvent que le bien de l'un, c'est le malheur de l'autre. A cette difficulté, il est encore

une solution, c'est de voir dans la souffrance une punition méritée (Deut. 6/10 sq.; 7/18 sq.). Mais dans le cas particulier, le cas peut se compliquer encore et la reconnaissance du bénéficiaire devenir une « naïveté » que n'explique que son « inconscience ». Voici un chômeur croyant qui obtient enfin le gagne-pain indispensable à sa famille ... grâce à la mort de celui qui occupait la place jusqu'ici, croyant également, père de famille également. Là, toute déduction intellectuelle à partir des données religieuses fera faillite: la conscience chrétienne réclame la toute-puissance de Dieu. *Donc* tout est dû à Dieu, aussi bien la mort du prédécesseur chrétien que le don de la place au chômeur croyant et ce Dieu ne peut être que celui du panthéisme, source du mal comme du bien. C'est la démoralisation de la foi.

La conscience chrétienne réclame l'amour de Dieu. *Donc* le mal ne vient pas de Dieu; et nous tombons dans le dualisme. C'est la paralysation de la prière, car abandonner la toute-puissance de Dieu, c'est renoncer à la certitude de l'exaucement.

La conscience chrétienne repousse le panthéisme et le dualisme. *Donc* la seule solution est le déïsme: la cause première n'intervient pas dans les causes secondes. Inutile de dire que cela équivaut à l'athéisme pratique.

Une formule subsiste: « les voies de Dieu ne sont pas les nôtres ». Ou, pour s'exprimer comme Job (42/3): « J'ai parlé sans les comprendre de merveilles

qui me dépassent et que je ne conçois point ». Mais ce qui se traite intellectuellement doit se concevoir. Condamner d'une part la réduction des voies de Dieu, de sa justice, de son amour, aux mesures de l'intelligence humaine et prétendre, d'autre part, à leur intellection est contradictoire. Ainsi la pensée intellectuelle échoue devant de tels problèmes religieux.

La pensée religieuse est-elle donc illogique, c'est-à-dire absurde ? Nous ne le croyons pas. Mais si l'on repousse cette idée, le principe de contradiction, base de la logique, conserve alors ses droits sur elle aussi bien que sur la pensée intellectuelle. Pour parler avec Kant, il règne aussi bien sur le domaine pratique que théorique. Alors, si je ne veux pas le violer, je ne dois pas davantage admettre des notions amorales (comme le dieu du panthéisme) que des contradictions intellectuelles. Car elles renferment des contradictions morales. Et c'est le moins qu'on puisse demander, que dans le domaine éthico-religieux une contradiction morale importe *au moins autant* qu'une contradiction intellectuelle. Dans ces conditions, il est aussi absurde, du point de vue « pratique », de parler de science amorale que, du point de vue « théorique », de dogmatique « a-rationnelle ». Et pourtant la science a le droit de ne pas s'occuper des contradictions morales que peuvent éventuellement soulever ses conclusions intellectuelles. Alors la dogmatique aurait-elle le droit de ne pas s'inquiéter

des contradictions intellectuelles où peuvent à l'occasion conduire ses conclusions morales ? Posée en ces termes, la question devient moins de savoir si c'est une énormité d'accepter la contradiction, que si l'on peut de quelque façon y échapper — ce qui n'est pas prouvé après les constatations précédentes.

Ce n'est donc pas une conception superficielle du principe de contradiction qui nous faisait mettre en question son inviolabilité, mais bien au contraire — si paradoxal que cela puisse paraître — c'est la ferme volonté de le prendre au sérieux *à tous les points de vue* qui nous accule à nous demander s'il est toujours possible de le respecter.

Le problème philosophique est en grande partie un problème de définition. La plupart des discussions proviennent dans ce domaine de divergences de vocabulaire. Dans les exemples historiques qui précèdent nous avons dû laisser aux termes un caractère quelque peu flou, vu leur évolution d'un auteur à l'autre. Mais nous nous efforcerons dorénavant de les définir aussi rigoureusement que possible. La différenciation de termes soi-disant synonymes impliquera sans doute une certaine rigidité de style et de nombreuses répétitions de mots. Mais en ces matières l'exactitude importe plus que l'élégance.

Nous avons renoncé à dessein au mot Raison. L'on a tout mis sous ce terme, au point que son

emploi prête inévitablement à confusion et qu'au nom de la Raison l'on peut tout affirmer et tout nier. Que signifie, par exemple, la « rationalisation de l'irrationnel » dont nous parle M. Traub ? [1] En est-ce la conformation aux principes logiques ou la réduction aux catégories de l'entendement? M. Traub remarque qu'il y a en somme trois conceptions de la *ratio*: ce peut être, comme pour le rationalisme philosophique (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff), la « pensée pure » qui engendre les « vérités de raison » par opposition aux « vérités de fait » qui ne s'en laissent pas déduire [2]; d'autre part, ce peut être la « raison théorique », c'est-à-dire « logique, mathématique et scientifique (naturwissenschaftlich) » qui dégage les lois de la « réalité empirique » mais ignore les valeurs [3]; enfin, ce peut être la « raison pratique » (de Kant, etc.) qui coordonne le domaine moral lui-même [4].

M. Boutroux montre aussi que ce concept est plus ou moins souple: « Il est certain que la notion d'intelligibilité, d'intelligence, de raison, n'est pas donnée une fois pour toutes, comme un concept scolastique. On ne sépare la pensée de l'être qu'artificiellement; et, en fait, elle se développe, elle se détermine, elle se réalise, par son effort même pour saisir et connaître l'être, non tel qu'elle

[1] *Z. Th. K.*, 1921, 6tes. Heft, S. 392.
[2] *Ibid.*, S. 401.
[3] *Ibid.*, S. 402-3.
[4] *Ibid.*, S. 403-4.

se l'imagine, mais tel qu'il est et qu'il vit. Le développement à peu près exclusif de la logique et des sciences mathématiques qui s'était produit en Grèce avait façonné la raison logico-mathématique; le développement moderne des sciences physiques et expérimentales a façonné la raison synthétique et constructive. Les progrès de la biologie, de la psychologie, des sciences sociales, de la morale, de la civilisation, façonneront, sans doute, de la même manière, une raison supérieure à la raison physique ou téléologique.

Et peut-être cette raison de plus en plus riche et concrète sera-t-elle moins séparée et séparable des autres aspects de la conscience que la raison purement logique, ou même que la raison mathématico-physique.

... La raison, comme l'enseignait Descartes, n'est pas donnée une fois pour toutes avec tout son développement: elle est susceptible de culture et de progrès»[1].

Et voici comment M. J. de la Harpe conçoit la raison: « Si l'on veut exprimer à la fois les ressemblances et les différences entre la fonction scientifique et les» fonctions éthico-religieuse et philosophique de l'idée de vérité, « il semble utile de recourir à l'hypothèse que voici, inventée par Kant et développée par Boutroux: la distinction entre la raison (Vernunft) et l'entendement

[1] Introd. à la Log. de M. Goblot, p. XV.

(Verstand). L'entendement est le lieu des vérités scientifiques, il exprime avant tout une exigence de pensée mathématique, il tend vers une forme quantitative de la vérité. La raison est l'expression d'un besoin d'ordre et d'organisation plus souple et plus subtil que l'entendement, elle est avant tout un principe d'unification et d'organisation dans la tractation des matières échappant aux prises de la quantité; elle représente pour les régions les plus hautes du savoir un idéal d'unité prodigieusement abstrait, entraînant un renoncement total à l'image et à la forme concrète, une spéculation très lente et très attentive sur les valeurs, ainsi que sur la relation des valeurs aux faits, jusqu'au point où s'établit intérieurement ce sentiment de pureté et d'entière sécurité qui caractérise la vue rationnelle des choses »[1].

Ainsi, la raison est une prolongation de l'entendement en dehors de son domaine; une intelligence qui n'est plus l'intelligence; elle est le résultat de son assouplissement là où ses lois ne peuvent plus s'appliquer dans toute leur rigueur. Là où quelque opposition irréductible empêche de fonder une colonie proprement dite où l'on règne en maître et seigneur, on établit un protectorat. Si l'on ne peut sur la carte représenter ce pays en rouge, on pourra tout au moins l'y mettre en rose. Le résultat immédiat de ces vues est de placer les vérités

[1] *R. T. P.*, 1920, p. 174.

éthico-religieuses sur un pied d'infériorité par rapport aux vérités intellectuelles; ainsi envisagées, elles ne peuvent être que des croyances, des « sur-croyances » infiniment moins certaines que les connaissances théoriques. Mais aucun croyant ne peut se satisfaire de cette mise des dogmes au rang secondaire. Et aucun esprit scientifique, rompu à la rigueur de la méthode intellectuelle, n'admettra non plus cette mise au rabais de l'entendement : cette façon « plus souple » de l'employer lui semblera toujours une façon plus fantaisiste et il éprouvera à son égard une méfiance invincible. Autant il admet aisément en un nouveau domaine la nécessité d'une nouvelle méthode, dûment fondée et légitimée, autant il se fait scrupule d'employer d'une façon de moins en moins rigoureuse une méthode dont toute la supériorité consiste en son exactitude.

D'autre part, la « raison » ne peut que se souvenir de son origine intellectuelle et tendre ainsi d'instinct à déclarer antirationnel ce qui est irréductible à l'entendement [1]. Elle ne peut consentir qu'à contre-cœur à chaque nouvelle admission d'une donnée irrationnelle. Et une fois pénétrée de ces éléments, elle n'est plus en réalité qu'un concept bâtard, qu'un amalgame d'intelligence, d'intuition, de conscience: « ... l'idée dérive de l'expérience. Dans ce cas, la raison est produit

[1] Vid. inf., pp. 112 sqq., le malentendu auquel conduit la confusion entre ce qui est formel et ce qui est intellectuel.

de la vie affective. Mais qu'est-ce qui fait de cette faculté-produit une faculté sublimée, spirituelle, législatrice, autonome ? L'absolu expérimenté dans le devoir pénètre dans la pensée et la transforme en Raison, c'est-à-dire la rend accessible à des notions extra-logiques, d'origine externe, absolues et que la pensée animale, d'origine instinctive, est incapable de concevoir »[1].

Grâce à cette multiplicité de sens, le « rationaliste » peut toujours déclarer antirationnel, donc absurde, ce qui le gêne, ou admettre comme rationnel ce qui lui convient. Cette Raison nous rappelle trop la chauve-souris de La Fontaine pour nous en remettre à elle ici.

Puisque l'on ne sait jamais, lorsqu'on en parle en matière morale et religieuse, si l'on en fait une prolongation masquée de l'intelligence ou quelque chose de proprement moral, une raison pratique, nous préférons renoncer à ce terme et n'adopter que les deux notions claires d'*intelligence* et de *conscience*. Nous reconnaissons qu'en fait la pensée mêle souvent en une seule construction ou même en une seule notion des éléments des deux provenances, mais notre but est précisément ici de distinguer ce qui dans la pensée relève de chacune de ces deux instances; et c'est la tâche même de l'analyse de dissocier les éléments qui s'offrent à nous à l'état combiné. Seul ce travail lui permet

[1] LAUFER, *Dogmatique*.

ensuite de fixer ce qu'il y a de normal et d'anormal dans ces combinaisons. Si l'on trouvait notre distinction trop absolue, nos conceptions de l'intelligence et de la conscience trop étroites, nous répondrions comme M. Bergson à propos de sa distinction de l'intelligence et de l'instinct: « Disons d'abord que les distinctions que nous allons faire seront trop tranchées, précisément parce que nous voulons définir de l'instinct ce qu'il a d'instinctif et de l'intelligence ce qu'elle a d'intelligent, alors que tout instinct concret est mêlé d'intelligence, comme toute intelligence réelle est mêlée d'instinct... Il sera toujours aisé de rendre ensuite les formes plus floues, de corriger ce que le dessin aurait de trop géométrique, enfin de substituer à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie »[1].

Etant donné notre but, nous n'avons ici besoin de définir l'intelligence et la conscience que l'une par rapport à l'autre, c'est-à-dire surtout en ce qui les distingue. Nous ne nous inquiétons pas ici de leurs relations à l'instinct ou à l'intuition par exemple[2]. A ces nouveaux points de vue, on leur découvrirait sans doute des caractères communs.

L'intelligence et la conscience sont deux fonctions de l'esprit. S'applique-t-il à l'expérience morale et religieuse, c'est-à-dire à l'impression d'une action s'exerçant sur la volonté et l'obligeant,

[1] *Evol. créat.*, p. 148.
[2] Comme M. BERGSON, *Evol. créat.*, pp. 147 sqq.

l'interprète-t-il selon les catégories qui y sont adéquates, celles du bien et du mal[1], et porte-t-il par conséquent des jugements de valeur d'un ordre spécial, de l'ordre moral[2], il est *conscience*. S'applique-t-il à l'expérience sensible, c'est-à-dire au phénomène élaboré par les sens à partir d'une action qui s'exerce sur eux, l'interprète-t-il selon les catégories qui y sont adéquates, en premier lieu selon celles du vrai et du faux[3], et porte-t-il par conséquent des jugements d'existence, il est *intelligence*.

Des caractères de cette seconde fonction découlent inévitablement ceux de la pensée intellectuelle. Son objet essentiel est le monde sensible, et en lui avant tout le « solide inorganisé »[4]. S'applique-t-elle à une autre sorte d'objet, elle tend d'instinct à le comparer à son objet coutumier, à négliger ce qui l'en distingue, à le traiter comme elle le traite[5].

Elle ne peut comprendre ce qui en diffère et est portée à le nier. Accoutumée au monde sensible elle interprète tout spatialement. Cette habitude la porte à substituer la quantité à la qualité. Comme le dit M. de la Harpe[6], elle « tend vers une forme quantitative de la vérité ». Son explication

[1] Vid. inf., p. 163.
[2] Vid. inf., pp. 209 sqq.
[3] Vid. inf., p. 165.
[4] Cf. BERGSON, *Evol. créat.*, p. 167.
[5] Cf. *ibid.*, p. 174.
[6] *Loc. cit.*

idéale est le mécanisme, parce que l'une des principales catégories sous lesquelles elle aborde la réalité est celle de causalité nécessaire [1]. Elle tendra toujours inconsciemment à y voir la loi de toute réalité, parce que c'est la sienne, à y ramener les autres ou à les nier. Elle en viendra donc toujours, quand d'autres courants de pensée ne l'empêcheront pas de suivre sa pente naturelle, à nier ce qu'il y a de *nouveau*, ce qui est commencement premier [2]; cela la condamne à une « incompréhension naturelle de la vie » [3]. Supprimer le nouveau, le changeant, c'est immobiliser; l'intelligence tente toujours de substituer l'immobile au mouvant [4]. Elle n'a de cesse avant d'avoir montré que ce qui semble «autre chose» est « la même chose ». Comme elle vise à l'immobilité, elle vise donc aussi à l'unité. Et cela non seulement en coordonnant, en unissant ses données en jugements, ce que fait également toute autre fonction de l'esprit, mais plus encore en unifiant, en supprimant toute diversité, en prouvant que ce qui semble multiple est un. L'intelligence, en interprétant le mouvant par l'immobile, se condamne à substituer au continu le discontinu [5] et à faire de tout devenir, de toute évolution une suite d'états figés.

[1] Cf. Frommel, *Vér. hum.*, T. I, p. 219.
[2] Cf. *Evol. créat.*, p. 177.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] Cf. *ibid.*, p. 169, et Ritschl, *Th. u. Met.*, S. 59 (34).
[5] Cf. *Evol. créat.*, p. 168.

D'autre part, il n'y a pour l'intelligence « ni bien ni mal ; elle est la « froide raison » ... » [1] et ne connaît que le vrai et le faux. « Tout ce qui est vrai n'est ni bon ni mauvais, et n'est que vrai : ainsi le veut la science» [2], produit de l'intelligence. Celle-ci ne porte que des jugements d'existence et ne peut prononcer de jugements de valeur. Elle est amorale.

Enfin, son objet étant le phénomène, elle ignore toute transcendance.

Il n'y a rien à critiquer à ces caractères de l'intelligence. Ils sont nécessaires et appropriés au but qu'elle se propose. La seule erreur est d'appliquer ces méthodes aux domaines où elles n'ont que faire. On peut évidemment se faire une conception plus large de l'intelligence, car on est libre de ses définitions. Mais, sitôt qu'on ne la réduit plus au pur entendement scientifique, on en fait de nouveau une « raison » ; c'est dire que, sans s'en douter, on y réintroduit des éléments d'intuition, de volonté, de conscience morale. Et l'on retombe dans tous les malentendus dont nous avons parlé.

Quant à la pensée logique, à son caractère plus général que celui de la pensée intellectuelle et moins compréhensif que celui de la pensée rationnelle, nous en parlerons plus loin [3].

Admise notre définition de l'intelligence, on

[1] Cf. GOBLOT, *Log.*, p. 369.
[2] TAGORE. *La Maison et le Monde*, p. 170.
[3] Pp. 112 sqq. (voy. spéct., p. 132).

appellera: *intelligibilité* la qualité d'une donnée de pouvoir être réduite aux catégories de l'intelligence; ce qui est inintelligible n'est pas forcément impossible. *Intellection*, l'acte de comprendre, de soumettre une donnée aux catégories intellectuelles. *Intellectualisation*, le fait de donner un caractère intellectuel à une donnée qui ne l'a pas et de la dépouiller d'autre part de ses caractères extra-intellectuels. Par exemple, l'intelligence ne peut engendrer de jugements de valeur; si la conscience lui en fournit, elle peut les étudier à son point de vue; mais ces jugements, tout en restant verbalement identiques, deviennent alors en réalité des jugements d'existence [1].

Faute de mots propres — car *intellectuel* et *antiintellectuel*, que réclamerait ici la symétrie de notre vocabulaire, ont un tout autre sens — nous sommes obligé d'appeler *rationnel* ce qui est intellectuellement logique et *antirationnel* ce qui est intellectuellement contradictoire. Ces deux termes ne désignent donc pas ce qui est conforme et ce qui est opposé à la raison, mais à l'intelligence. Enfin, pour plus d'élégance, nous disons parfois *irrationnel* au lieu de *extra-intellectuel*, mais entendons par là ce qui est étranger, non pas à la raison, mais à l'intelligence, telle que nous l'avons définie.

[1] Voy. un ex. de cette transformation, pp. 304 sqq.

III

Le but de notre étude sera donc de tenter de faire le départ entre ce qu'il y a de légitime et d'abusif dans chacune des deux tendances que nous venons de voir aux prises. La difficulté naît du fait que la pensée religieuse semble ne pouvoir ni se soumettre, ni se soustraire complètement aux critères logiques. Nous voudrions, par conséquent, essayer de délimiter exactement, d'une part, la portée des principes logiques dans ce domaine particulier et, d'autre part, les droits de la dogmatique à l'autonomie vis-à-vis de la pensée intellectuelle. Dans la mesure où nous y réussirons, nous aurons en somme délimité une méthode dogmatique, puisque « une méthode, c'est l'application de certains critères ou certains principes, réputés primordiaux, à certaines réalités réputées primordiales »[1]. Et nous aurons par là résolu le problème décrit, car « traiter les questions par la méthode, c'est les traiter aussi dans leurs résultats »[1].

Remarque. — L'ensemble de cette étude, et seule déjà la définition de l'intelligence que nous avons donnée plus haut, présupposent, semble-t-il, toute une théorie de la connaissance. Mais il y aurait, à l'exposer, matière

[1] FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 84.

à tout un nouveau travail ; et sans méconnaître que le caractère organique de la pensée en lie toutes les parties, il paraît tout de même possible d'en analyser à part certains éléments. Nous nous contenterons donc d'indiquer ici que nous nous rattachons, dans ses grandes lignes, au moralisme volitionniste de Frommel.

Du reste, la distinction de deux points de vue justifiera, croyons-nous, ce silence. Dans l'analyse des organes spirituels, formes de la pensée, l'on peut distinguer entre l'étude de leur structure et celle de leur fonctionnement. L'on peut établir pour ainsi dire leur morphologie, leur ordre de priorité, leur genèse, situer par exemple la volonté à l'origine de l'intelligence ou décrire les relations qu'elle soutient à son tour avec le subconscient. Ou bien, faisant abstraction de toutes ces considérations, l'on peut se borner, comme nous le ferons ici, à fixer quels principes sont nécessaires au fonctionnement de la pensée et quel rôle ils y jouent. Le premier genre d'étude est plutôt psychologique, le second plutôt logique. Celui-ci se contente de démontrer *que* certaines formes sont nécessaires au fonctionnement correct de la pensée; celui-là va jusqu'à décrire *comment* l'esprit est construit.

Cette distinction de la structure et de la

fonction est relative; elle n'en est pas moins réelle. C'est ainsi qu'en médecine elle a permis la constitution de deux disciplines séparées: la morphologie et la physiologie.

Si notre vocabulaire se ressent d'une certaine théorie de la connaissance, nos conclusions, croyons-nous, n'en seront pas moins susceptibles de s'intégrer, sinon dans tout système, du moins dans de fort divers.

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITIONS DE LA CONTRADICTION ET DU PRINCIPE DE CONTRADICTION

Fixons tout d'abord exactement ce que nous entendons par *Contradiction.*

D'après Sigwart [1], la contradiction est « le rapport d'un jugement positif à sa négation ».

Suivant M. Goblot [2], « deux concepts sont *contraires* lorsqu'ils ne peuvent être simultanément *affirmés* d'aucun sujet...

Si S est P, S n'est pas Q.
Si S est Q, S n'est pas P.

... *contradictoires* lorsqu'ils ne peuvent être ni affirmés ni niés simultanément d'aucun sujet ...
Si S est P, S n'est pas Q. Si S n'est pas P, S est Q.
Si S est Q, S n'est pas P. Si S n'est pas Q, S est P. »

« L'opposition des contradictoires est plus tranchée » que celle des contraires « et par conséquent plus claire, justement parce qu'entre eux il n'y a pas de milieu ». — « Un concept est dit contradic-

[1] *Log.*, 1ter B., S. 191.
[2] *Log.*, pp. 93 sqq.

toire en lui-même, « implique contradiction », quand l'analyse peut le décomposer en deux concepts contradictoires ». — Les deux concepts contradictoires doivent appartenir au même genre.

On emploie parfois le mot d'*antinomie* dans le sens de contradiction apparente. C'est ainsi que M. Traub comprend les antinomies kantiennes: en réalité, selon lui, Kant admet que l'on ne tombe dans les antinomies de la raison théorique qu'en confondant phénomène et chose en soi. S'il les distingue, l'entendement n'aboutit nullement à la contradiction [1].

M. Heim, d'autre part, oppose à la « contradiction purement logique, pour l'un des côtés de laquelle on pourrait se décider » « l'insoluble antinomie » dans laquelle « l'un des côtés de la contradiction ne se laisse jamais, pas même en pensée, isoler de l'autre » [2], c'est-à-dire dont les termes se conditionnent dans la mesure même où ils s'excluent.

Frommel occupe une position intermédiaire: « les antinomies intellectuelles (car l'antinomie est entièrement intellectuelle) ... ne vont au fond de rien. L'antinomie est une synthèse fournie par l'expérience (physique ou morale) que la pensée n'atteint pas dans son fond parce qu'elle en est incapable... Le principe de contradiction est le

[1] *Z. Th. K.*, 1921, 6tes Heft, S. 405.
[2] *Gewiss.*, S. 226.

critère de l'intelligible, mais non du réel. Car tout le réel n'est pas intelligible »[1]. « La conciliation... est donnée dans les faits ». La conscience affirme « à la fois les deux termes de l'antinomie »[2].

Nous adopterons la définition de M. Heim, parce que c'est le seul sens où le mot d'antinomie soit irremplaçable. Dans la première acception, on peut dire simplement : contradiction apparente. Et dans la troisième : contradiction intellectuelle. Car c'en est bien notre conception : en tant qu'elle a surgi d'une élaboration intellectuelle de l'expérience, elle retrouve sa conciliation dans les faits. Mais elle n'en reste pas moins une contradiction pour l'intelligence, car on ne la dissout qu'en renonçant à l'intellection du réel.

Il faut encore distinguer de la contradiction le *paradoxe*; ce que l'on ne fait pas toujours suffisamment. C'est encore une contradiction apparente. Mais, tandis que, dans les antinomies de Kant, cette apparence était provoquée par une erreur de raisonnement, elle a ici sa source dans les caractères mêmes de la réalité qui, à première vue, semblent contradictoires, mais, à la réflexion, se révèlent conciliables même intellectuellement. Il serait donc faux, par exemple, de voir une contradiction dans ce passage de Luther : « Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge, und

[1] *Exp. chrét.*, T. II, p. 305.
[2] *Ibid.*, p. 301.

niemand untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan »[1].

D'après Sigwart, voici la définition du *Principe de Contradiction* (Satz des Widerspruchs) : il « se rapporte à la relation d'un jugement positif à sa négation et exprime l'essence et la signification de la négation en disant que les deux jugements, A est B et A n'est pas B, ne peuvent pas être vrais en même temps. Il exprime par là quelque chose d'essentiellement autre que le [principe] habituellement dénommé *Principium contradictionis* (A n'est pas non-A), qui concerne la relation d'un prédicat à son sujet et interdit que le prédicat soit opposé au sujet »[2].

Le même auteur cite ensuite Aristote : « τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε και μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Il est impossible que le même convienne et ne convienne pas au même, sous le même rapport, en même temps »[3]. Formulé de la sorte, le principe a une précision parfaite : pour qu'il y ait contradiction il faut que les termes (sujet et prédicat) soient *les mêmes* et le point de vue *le même* dans les deux propositions, et qu'elles se rapportent au *même* moment, un changement pouvant intervenir avec le temps.

[1] *Schrif.*, S. 111 (Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen).
[2] *Log.*, 1ter B., S. 191.
[3] *Ibid.*, S. 192.

De cette conception aristotélicienne du principe, il faudrait distinguer, selon Sigwart, celle de la logique ultérieure, entre autres celle de Leibnitz et de Kant[1]. Leur *principium contradictionis*, A n'est pas non–A, est, dit-il[2], « complètement différent du principe aristotélicien quant au sens et à l'application ». « Aristote déclare un jugement faux, si un autre est vrai; les auteurs postérieurs déclarent un jugement faux en soi et absolument..., parce que le prédicat contredit le sujet ». Ces auteurs « veulent un principe, d'après lequel la vérité en soi de certaines phrases puisse être reconnue; du principe aristotélicien ne découle immédiatement la vérité ou la fausseté d'aucune phrase isolée (einzig) ».

Mais la formule kantienne ne garantit la justesse que des jugements analytiques; et si on l'applique aux jugements synthétiques, elle n'en fournit, comme celle d'Aristote, qu'un critère négatif, car ils peuvent parfaitement être faux sans contenir de contradiction. Kant reproche à la formule aristotélicienne de renfermer « par mégarde et inutilement » une synthèse, ce qui implique la catégorie de temps (ἅμα). Mais c'est que précisément les formules kantienne et aristotélicienne visent un but tout différent: Kant veut un principe de la vérité des jugements analytiques; Aristote

[1] Voir KANT, *C. R. Pu.*, IIe Part., 1e div., Liv. 2me, chap. II, 1re sect. (T. I, pp. 179 sqq.).
[2] *Log.*, 1ter B., S. 195 sqq.

interdit la contradiction entre l'affirmation et la négation du même prédicat, dans tout jugement. Au reste, remarque finalement Sigwart, la formule kantienne présuppose l'aristotélicienne, car un jugement analytique isolé ne se révèle contradictoire que parce que son sujet est un concept, universellement défini, et qui contient donc déjà implicitement un jugement contredisant le premier. « Ce corps n'a pas d'étendue » n'est contradictoire que parce que l'étendue rentre dans la définition du concept corps, autrement dit parce que ce concept contient implicitement le jugement « tout corps est étendu ». Le principe aristotélicien est donc premier, et le principe kantien n'en est qu'une application à une catégorie de jugements spéciale, où il acquiert une portée particulière. Seulement, comme la logique de l'école se limitait à cette sorte de jugements, la formule kantienne a pu paraître primitive [1].

Son seul défaut est d'être « inemployable dans la pratique » vu l'indétermination de non-A. Car l'on ne peut juger directement de ce qui ne doit pas être affirmé de A, et si on l'établit *par*

[1] Cf. Goblot, *Logique*, p. 210: « ...en confondant non seulement le syllogisme hypothétique avec le syllogisme catégorique, mais aussi la déduction avec le syllogisme, la logique classique se met dans l'impossibilité de décider si le raisonnement peut être concluant sans être tautologique. Nous allons voir que le syllogisme catégorique, sauf dans le cas de la réfutation par le fait..., est nécessairement tautologique, la certitude de la conclusion étant condition de la certitude de la majeure », autrement dit: y étant contenue implicitement.

rapport à ce qu'est A et que l'on se contente de dire que *si* A est a, b, c, d, il n'est pas non-a, non-b, non-c, non-d, l'on retombe dans la formule aristotélicienne. En outre, il est impossible d'établir « une formule générale d'après laquelle décider sans plus ce qui est opposé à un sujet », parce que nos concepts n'épuisent jamais leur objet.

Tandis que la formule d'Aristote « A est B exclut A est non-B » peut s'appliquer à des jugements synthétiques. « Le principe aristotélicien est seul un principe suprême, absolu (schlechthin unbedingtes) et applicable à tous nos jugements, parce qu'il ne concerne que ce que nous connaissons, la fonction de la négation, et ne se rapporte pas seulement à des jugements dont les sujets sont des concepts » universellement définis dont il faut connaître le contenu pour pouvoir juger de leurs relations; « parce qu'enfin, pour autant que nous connaissons... les rapports de contrariété et d'incompatibilité des concepts, il renferme le motif pour lequel il est impossible de joindre à un concept un prédicat exclu par lui » [1].

On peut donc admettre que si la formule kantienne diffère de celle d'Aristote dans son intention et par suite dans son expression, elles ne s'en ramènent somme toute pas moins l'une à l'autre, et si l'on peut discuter sur la priorité de l'une ou de l'autre, leurs figurations symboliques reviennent

[1] SIGWART, *Log.*, 1ter B., S. 202.

après tout au même. Car prétendre que « si A est B, A n'est pas non-B », ce n'est rien affirmer sur les rapports d'A et de B, d'A et de non-B, mais uniquement sur celui de B et de non-B ; c'est dire seulement que « B n'est pas non-B », ce qui revient à déclarer avec Kant « A n'est pas non-A », car la lettre choisie n'a pas d'importance. Réciproquement, nous venons de voir que dire « A n'est pas non–A » c'est affirmer seulement « si A est a, b, c, A n'est pas non-a, non-b, non-c » ; en d'autres termes, « si A est B, A n'est pas non-B ».

Même formulé catégoriquement, le principe de contradiction revêt donc en réalité le caractère d'un jugement hypothétique et ne prononce que sur la *relation* entre deux « termes »[1] ou assertions *possibles*. Il signifie : *si* A est B il ne peut être en même temps et sous le même rapport non-B. « La logique classique, dit M. Goblot[2], considère comme catégoriques beaucoup de jugements hypothétiques, parce que dans les propositions qui les expriment, un artifice grammatical fait de l'antécédent un sujet, du conséquent un attribut ». C'est le cas de la formule « A est B exclut A est non-B ». Cette forme du principe de contradiction est celle même du jugement hypothétique : $p \supset q$, p entraîne q[3] ; elle peut en effet s'exprimer ainsi : (A est B) entraîne (A n'est pas non-B).

[1] Pour cette expression, voy. Goblot, *Log.*, p.192.
[2] *Log.*, p. 207.
[3] Pour cette formule, voy. Goblot, *Log.*, p. 194.

La formule du principe de contradiction, de quelque façon qu'on la présente, exprime donc un jugement hypothétique. Elle ne prononce que sur une relation et n'a qu'une portée négative. Nous verrons plus loin les conséquences que cela entraîne.

Aristote remarque que c'est le principe *le plus certain* de tous (πασῶν βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν) et que c'est la raison pour laquelle quiconque fait une démonstration la ramène à lui comme au principe *ultime* (διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν); car il est de nature le principe de tous les autres axiomes eux-mêmes (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων) [1].

Notons encore que la contradiction n'existe pas dans les choses, mais ne surgit qu'en cas de jugement, c'est-à-dire dans notre « pensée subjective » uniquement. Entre les représentations, il ne peut y avoir que « différence, sans combat » [2]. Ce dernier ne se produit que du moment où l'on fait de certaines représentations les prédicats d'un seul et même sujet. Le blanc n'est pas contradictoire des autres couleurs; mais il y a contradiction à déclarer une tasse blanche et non blanche simultanément. Le principe de contradiction ne prononce donc d'exclusion qu'entre des jugements

[1] SIGWART, *Log.*, 1ter B., S. 192.
[2] *Ibid.*, S. 181.

et non entre des choses objectives. Aussi, afin de le bien souligner et d'ôter au principe toute apparence de signification métaphysique, M. A. Naville le formule-t-il: « Si tu dis qu'A est B ne dis pas qu'A n'est pas B » ou « Si tu crois qu'A est B ne crois pas qu'A n'est pas B »[1]. Sigwart relève d'ailleurs que « le principe aristotélicien ne touche directement et immédiatemenc que la nature de notre pensée ». Cependant, à certaines places, Aristote lui donne une tournure métaphysique [2]. De son côté, M. Goblot souligne que le principe de contradiction ne s'applique pas à des concepts, mais à des jugements [3].

Il ne rentre pas dans le cadre de cette étude de fixer la nature, voire l'origine, du principe de contradiction et de décider s'il est une convention comme le veut M. Rougier [4], un produit de l'expérience comme le croit Hume [5], un postulat comme l'estime M. Goblot [6], une fiction ou un principe nécessaire. Nous partons de lui comme d'une donnée et nous contentons d'étudier son rôle et son champ d'action dans la pensée.

La plupart des auteurs, croyons-nous, l'appliquent aussi bien au domaine éthico-religieux

[1] Dans une lettre personnelle.
[2] *Log.*, S. 193.
[3] *Log.*, p. 172.
[4] *R. T. P.*, avril-juin 1922, p. 111.
[5] *Traité*, p. 99: « Toutes nos idées » (y compris leurs relations) « sont copiées de nos impressions »; cf. p. 13.
[6] *Log.*, p. 328.

qu'au domaine intellectuel. Ainsi, les stoïciens le faisaient lorsqu'ils réclamaient une « *vita concors sibi* » et qu'ils recommandaient de « *semper idem velle et idem nolle* » (Sénèque) [1]. Ainsi, l'une des règles fondamentales de l'éthique kantienne est: Je ne dois pas me contredire dans mon action [2]. Sigwart estime que « nous sommes sommés à chaque instant de résoudre pour nous la question de [savoir] ce que nous devons faire et comment nous devons agir pour rester en accord avec les principes valables pour nous » [3], autrement dit: pour ne pas les contredire. Et M. Goblot montre que « par la forme » les jugements de valeur « ne diffèrent pas des autres jugements ». « Il n'y a donc aucune logique spéciale des jugements de valeur » [4].

[1] D'après M. Ph. BRIDEL (lettre personnelle).
[2] D'après HEIM, *Ethik*, et *Leitf.*, S. 9.
[3] *Log.*, 1ter B., S. 5.
[4] *Log.*, pp. 368 et 369.

PREMIÈRE PARTIE

DÉTERMINATION DES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DES JUGEMENTS D'EXCLUSION EN TANT QUE JUGEMENTS HYPOTHÉTIQUES

CHAPITRE II

LES DIFFÉRENTES SORTES DE CONTRADICTION

I

Les formules que nous venons de citer n'ont pas un sens identique. Plutôt que d'appliquer d'emblée l'une ou l'autre aux faits et de les critiquer en son nom, ce qui serait un procédé bien arbitraire, nous préférons les étudier d'abord tels qu'ils sont, sans préjugés, tenter d'induire de leur observation les principes qui les gouvernent et apprendre ainsi d'eux-mêmes s'ils n'auraient pas leur bien-fondé pour ne les corriger qu'en cas d'impasse. L'expérience prime les a priori.

Or, il est un fait frappant, c'est que la pensée du

croyant passera facilement à l'occasion par-dessus une contradiction intellectuelle, mais jamais par-dessus une contradiction morale dont il sera conscient. Lorsque nous disons « croyant», nous entendons le chrétien de première main, dont le Dieu est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants », celui dont la foi est basée sur une expérience personnelle, non celui dont les croyances reposent sur le témoignage des autres, et encore moins celui qui base les siennes sur l'étude théorique des « problèmes religieux ». Il est évident que ce dernier en tous cas reculera devant la contradiction intellectuelle. Mais si, au cours d'une conversation, on fait remarquer à un « croyant » qu'il tombe dans une contradiction de ce genre, il cherchera peut-être tout d'abord à l'éliminer, mais, s'il n'y arrive pas, il ne s'en embarrassera probablement pas plus longtemps et déclarera s'incliner devant le « mystère », ou concluera que notre intelligence « n'est pas faite pour ces choses », ou, s'il sort de milieu bibliciste, citera Job 42/3 ou Rom. 11/33-34 ... Mais cette constatation ne l'ébranlera pas dans sa conviction. C'est ce qui ressort nettement d'une phrase comme celle-ci, sur un mouvement actuel de Réveil en France: « C... (un des pasteurs revivalistes) me disait: je soumets mon travail et mes idées aux méthodes scientifiques de la critique, mais je soumets mes résultats au contrôle de mon expérience. Là où il y a accord c'est bon, là où il y a

désaccord mon expérience du Christ vivant l'emporte sur ma raison et sur ma méthode »[1].

De la même façon, Luther rejette la logique quand c'est nécessaire[2]; Heim reconnaît que le contenu de la révélation devient contradictoire dans les formes de l'expérience (sens kantien)[3]; Frommel, constatant que « la difficulté » de concilier l'immanence et la transcendance divines « ne vient pas de la conscience », mais « de la pensée cherchant à se rendre compte de l'expérience », déclare que « celle-ci n'a donc pas le droit de mettre en cause l'expérience qui est première et régulatrice, parce qu'elle est un fait »[4]; et, au sujet de « l'existence parallèle de l'infini personnel et de la personnalité finie » de Dieu, « donnée positive et première... de la conscience chrétienne », que « le problème se dresse pour la pensée, non pour la foi ou la conscience », que « la pensée n'a pas le droit de résoudre le problème ... contradictoirement au fait qui, précisément, pose le problème », et que, « si elle ne devait pas y parvenir, il vaudrait mieux qu'elle s'abstînt »[5].

L'on objectera peut-être que les faits allégués ne sont pas en réalité des « données premières de la conscience », mais déjà des interprétations de l'expérience primitive, ou encore qu'il n'y a pas

[1] Fragment d'une lettre personnelle.
[2] Heim, *Gewiss.*, pp. 237 sqq.; 244, note 1.
[3] Heim, *Leitf.*, pp. 21, 23, 30.
[4] Frommel, *Exp. chrét.*, T. II, p. 301.
[5] *Ibid.*, p. 303.

là réellement contradiction. Mais cela n'importe pas pour la question qui se pose ici. La seule chose à considérer est le point de vue subjectif du croyant. Il suffit, en effet, qu'il *voie* dans ses croyances des données de l'expérience chrétienne, qu'il *croie* qu'elles provoquent des contradictions pour l'intelligence, et que cela ne l'ébranle nullement dans ses convictions: cette attitude est déjà un symptôme si surprenant, qu'il nous pousse à nous demander si la pensée religieuse, pour rester si indifférente à l'égard d'une loi maîtresse de l'intelligence, n'obéirait pas à d'autres lois, tout aussi et même plus inviolables à ses yeux, puisque c'est encore à elles qu'elle préfère obéir.

Par contre, un vrai croyant s'achoppera toujours à une contradiction morale. Il n'en prendra jamais son parti. Il n'admettra jamais que l'on puisse, par exemple, être chrétien et voler. Ainsi, Mulert, qui fait place à la contradiction intellectuelle en dogmatique, déclare : « Il est insensé, à l'instant où je commets consciemment un péché, de dire que je crois »[1].

Ce fait nous dicte comme première tâche de distinguer entre divers genres de contradiction.

II

L'on entend souvent cette objection à l'idée qu'il ne nous est peut-être pas toujours possible d'échapper à la contradiction: « Alors vous ad-

[1] *Z. Th. K.*, 1917, 1./6. Heft, S. 207.

mettez que la réalité est contradictoire ? ». Il y aurait un tel pessimisme à le supposer que nous tenons à répondre en premier lieu à ce soupçon.

Pour montrer que cette crainte est sans objet, il suffirait de rappeler ce que nous avons établi plus haut, que la contradiction n'existe pas dans les choses, mais ne surgit qu'en cas de jugement, c'est-à-dire dans notre pensée subjective uniquement, et qu'entre les représentations il ne peut y avoir que différence sans combat. Mais l'on peut encore reprendre la question sous un nouvel angle et faire apparaître un second argument qui achèvera de calmer toute inquiétude.

Nous appelons *réalité* l'être en soi, avant toute intervention de nos catégories, et *vérité*, le produit de la connaissance, c'est-à-dire de l'élaboration de la réalité par notre esprit. Que l'on admette, avec Renouvier et son école, la coïncidence des lois de l'être et de la connaissance, ou qu'on la rejette avec Bergson, que l'on croie ou non à l'existence de la chose en soi, l'on doit distinguer soigneusement ces deux termes, ne fût-ce que pour savoir ce que l'on identifie, distingue, élimine ou conserve.

Lorsqu'on a prouvé que la causalité est une catégorie de notre pensée, la question reste ouverte de savoir si, dans la réalité même, c'est le déterminisme ou la liberté qui règne. Pour la trancher, il faudrait en effet avoir établi tout d'abord s'il y a ou non coïncidence entre notre pensée et l'être en soi. Or cela ne peut se faire que par un *acte de*

foi. L'admettre ou le nier d'emblée est du dogmatisme. — De même, lorsqu'on aurait démontré la nécessité pour la pensée éthico-religieuse de contredire la pensée intellectuelle, la question resterait ouverte de savoir si la réalité est ou non contradictoire [1].

[1] Cette constatation éclaire l'erreur de l'opinion suivant laquelle, puisque la réalité ne peut renfermer de contradiction, notre pensée ne doit pas en contenir. Cette manière de voir, quelque peu a prioristique, est fréquente et ressort, par exemple, dans l'article de M. TRAUB sur *das Irrationale* (Z. Th. K., 1921, 6tes Heft, S. 417 sqq.). La thèse de M. Traub est que sans doute la matière de toute expérience contient de l'irrationnel, mais non de l'antirationnel. La connaissance théorique ne peut donc épuiser le réel, mais elle ne doit pas contenir de contradiction (p. 413). La connaissance religieuse aboutit à des contradictions parce qu'elle est inadéquate à son objet, mais il suffit de reconnaître son caractère symbolique pour s'assurer que la réalité n'est pas contradictoire en soi. Celle-ci n'apparaît telle que si l'on fait de la pensée religieuse une connaissance théorique, adéquate (p. 421). Sauf que l'on se demande en quoi la connaissance théorique est moins symbolique que la pensée religieuse, tout cela est parfaitement exact.

Mais alors pourquoi contester à M. Heim que la pensée *logique*, autrement dit (suivant son vocabulaire) théorique, appliquée au domaine religieux, aboutisse à la contradiction ? (Voir ci-dessus, p. 11 sq. la pensée maîtresse de la théologie de M. Heim). Cela revient à dire ceci: le divin n'est pas contradictoire en soi, donc il n'est pas antirationnel, c'est-à-dire contradictoire aux yeux de la « logique », de la pensée théorique. — De deux choses l'une: ou nous nous plaçons au point de vue « logique », théorique, et alors nous aboutissons à la contradiction, de l'avis même de M. Traub (p. 421) — ou nous nous plaçons au point de vue métaphysique et alors il se peut que la réalité ne soit pas contradictoire en soi; seulement il ne faut plus, dès ce moment, parler de rationnel ou d'antirationnel, puisqu'on est dès lors, par définition, sorti de notre « logique ». Le réel reste « logiquement » contradictoire. M. Heim ne prétend pas autre chose.

Ainsi, du point de vue de M. Traub, il est impossible de nier le caractère antirationnel de la réalité.

Il est évident que pour le dogmatisme, qui admet la connaissance adéquate de la chose en soi par la pensée, et le phénoménisme, qui identifie réalité et phénomène, accepter la contradiction dans l'un de ces domaines, c'est la porter dans l'autre. A ces deux écoles notre question semblera toujours sacrilège, mais il en existe d'autres, dont l'opinion diffère sur les rapports de l'être et du connaître, et qui n'ont rien à craindre des résultats éventuels de notre recherche. Il nous semble donc de meilleure méthode d'observer sans préjugé si la pensée passe pardessus la contradiction et d'en induire à quelle croyance nous rattacher sur les rapports de la connaissance et de l'être, que d'en établir la coïncidence par un acte de foi — arbitraire dans la mesure où l'on commence par lui — et d'en déduire *a priori* l'illégitimité de toute contradiction dans notre pensée, vu l'impossibilité d'admettre que la réalité en contienne.

Cette indépendance des deux problèmes nous permettra de nous limiter au point de vue méthodologique et de laisser ouverte la question métaphysique; autrement dit, de nous demander uniquement si l'emploi de nos catégories conduit ou non à la contradiction, et de laisser chacun libre de *croire* au caractère symbolique ou adéquat de notre connaissance, et au caractère contradictoire ou non de la réalité.

Notre première conclusion est donc: il peut

y avoir contradiction psychologique (c'est-à-dire au sein de notre ψυχή) ou, si l'on préfère, subjective, sans qu'il y ait contradiction métaphysique, objective. Ou, en d'autres termes encore: il peut y avoir contradiction formelle (due aux formes de notre esprit) sans qu'il y ait contradiction expérimentale (en entendant par expérience le contact immédiat avec la réalité nue, avant toute intervention de nos catégories)[1].

Du reste, nous en sommes persuadés, si le croyant ne se laisse pas désarçonner par certaines contradictions qui lui semblent irréductibles, c'est qu'il les attribue à l'insuffisance de notre esprit et demeure convaincu de leur solution en Dieu. La théologie de M. Heim est un exemple frappant de cette foi inébranlable au caractère non-contradictoire de la réalité même chez les irrationalistes. Des contradictions où notre logique enferme le réel et s'enferme elle-même, il ne conclut nullement au caractère contradictoire de la réalité, mais statuant au contraire, par un acte de foi, la portée métaphysique du principe de contradiction[2], il conclut que par ses contradictions notre logique se révèle en contradiction avec la réalité et réclame donc elle-même quelque chose

[1] Sur ce point, que la négation d'une chose par la pensée n'entraîne pas son irréalité, cf. Frommel, *Vér. hum.*, T. II, p. 155.

[2] *Leitf.*, S. 18.

qui lui soit contradictoire. Il rejette dès lors sa compétence en matière religieuse pour se baser sur les données de la révélation et de l'expérience de l'obligation, en tous points antirationnelles, selon lui[1]. En langage laïc, cette conviction que nos contradictions ne subsistent pas dans la réalité, qu'elles n'existent pas pour Dieu, s'exprimera dans des phrases de ce genre: « il y a là un mystère que nous ne pouvons percer »; « nous comprendrons un jour »; « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ». Ou, comme le dit M. Traub: « comme croyant... je dois..., si je ne trouve aucune... solution de la contradiction..., croire qu'il y en a une ». — D'ailleurs, encore une fois, cela n'aurait même pas de sens de croire la réalité contradictoire en soi, puisque, comme nous l'avons vu, il ne saurait y avoir contradiction qu'où il y a jugement.

Mais, cette première distinction faite, entre contradiction psychologique et métaphysique, une seconde ne s'impose-t-elle pas immédiatement ? Comme nous l'avons déjà remarqué, l'attitude du croyant montre qu'il fait une différence fondamentale entre une contradiction intellectuelle et une contradiction morale. Indifférent à l'une s'il le faut, il ne l'est jamais à l'autre. S'il a raison ou non de se comporter ainsi, c'est ce que tentera d'établir la suite de ce travail. Mais, avant de

[1] Cf. p. ex. *Leitf.*, S. 86-7.

chercher la mesure d'indépendance réciproque des deux sortes de contradiction, avant d'analyser en quoi elles se distinguent et ce qu'elles ont de commun, quelques remarques encore:

I. — Nous empruntons sans cesse au cours de ce travail des exemples de contradiction morale au domaine religieux. Cela suppose sa soumission au critère moral. On pourrait objecter qu'il y a peut-être une dualité aussi profonde entre les consciences religieuse et morale qu'entre les consciences intellectuelle et morale, et que ce qui est contradictoire au point de vue moral ne l'est peut-être pas au point de vue religieux et vice-versa. Cette question très débattue [1] formerait à elle seule l'objet de toute une autre étude. Ne pouvant donc songer à la traiter ici, nous nous basons provisoirement sur la théorie frommelienne de l'obligation de conscience, fondement commun de la morale et de la religion. Nous ne croyons pas du reste que nos conclusions seraient profondément modifiées par l'admission éventuelle d'une dualité entre la pensée morale et la pensée religieuse, car ce que nous tentons d'établir ici, ce sont leurs droits communs en face de la pensée intellectuelle.

[1] Voir FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 439 sqq., les quatre sortes d'opinions sur les rapports de la morale et de la religion.

II. — La réalité n'est pas antirationnelle, mais irrationnelle ; M. Traub a raison de le soutenir[1]. Où il n'y a pas de logique il ne saurait rien y avoir d'illogique. Mais si l'irrationnel n'est pas en soi antirationnel, ne le devient-il pas lorsqu'on le traite rationnellement, lorsqu'on l'analyse et le groupe en des jugements intellectuels ?

C'est le cas, par exemple, de tout ce qui est continu. Le continu est irrationnel, mais nullement antirationnel en soi.

« Chaque portion individuelle du courant des sensations, écrit par exemple James[2], absorbe les portions contiguës en fusionnant avec elles. Et c'est justement ce que j'entends par la continuité sensible du courant. *Là*, aucun élément ne se détache de n'importe quel autre élément, à la manière dont les concepts se détachent des concepts. *Là*, nulle partie si petite qui ne soit un confluent. *Là*, aucune partie n'est réellement *proche* de ses voisines : cela veut dire qu'il n'y a littéralement rien *entre* elles ; qu'aucune partie ne va exactement jusqu'à tel endroit et pas plus loin ; cela veut dire encore qu'aucune n'en exclut absolument une autre, mais qu'elles se compénètrent et « s'entre-tiennent » ; que si vous en arrachez une, ses racines en amènent

[1] Article cité.
[2] *Phil. Exp.*, p. 262 ; cf. p. 271.

d'autres; que tout objet réel va se répandre dans d'autres objets réels ou se trouve télescopé par eux. Bref, chacune des choses les plus minuscules est déjà elle-même « son propre autre » hégélien, dans toute la force du terme.

Tout cela, bien entendu, *semble* contradictoire. Mais quand il s'agit de données immédiates, de faits non encore réduits à des concepts et à des noms, pour être exprimés dans le langage, il s'agit de ce qui *est*, et non pas de ce qui *semble*. »

Tout cela n'a donc rien d'antirationnel, mais est simplement irrationnel et demande à être saisi par un autre moyen que l'intelligence: par l'intuition. Mais la preuve que ce n'est pas antirationnel, c'est qu'une fois que l'intuition lui fournit à titre de données toutes faites les éléments que l'intelligence ne pouvait comprendre elle-même parce qu'irrationnels, celle-ci peut parfaitement les admettre et travailler sur eux, ce qu'elle ne peut faire avec le contradictoire. Ces données sont à ses yeux des faits premiers.

N'empêche qu'analysée intellectuellement, et non plus admise comme une donnée primitive due à l'intuition, toute continuité devient contradictoire, si bien que l'intelligence tend d'instinct à la nier. « Essayez... de poser « discursivement » l'immédiat ou de substituer

des concepts aux sensations qui sont notre vie même : c'est alors que l'intellectualisme célèbre son triomphe, et c'est alors seulement qu'apparaît comme démontrée la contradiction interne que porte en soi le cours si régulier de toute cette expérience finie »[1]. « La contradiction ne se produit qu'avec la forme conceptuelle ou discursive substituée à la forme réelle [2] ». Cela se voit tout particulièrement dans l'analyse mathématique de ce continu qu'est le mouvement : « L'esprit mathématique organise... le mouvement à sa manière, en le faisant entrer dans une définition logique : le mouvement se conçoit alors comme : « le fait d'occuper une série de points successifs de l'espace correspondant à une série de moments successifs du temps ». Avec une telle définition, nous échappons pleinement à ce qu'il y avait de trouble et de purement personnel dans la sensation... Mais la définition que nous avons obtenue participe du repos absolu. Elle nous donne tout un système de relations établies une à une entre des points de l'espace et des points du temps ; or, dans ces relations, il y a autant de fixité que dans les points eux-mêmes. Elle nous donne des *positions* déterminables à l'infini, mais sans nous dire comment le corps va

[1] JAMES, *Phil. Exp.*, p. 262.
[2] P. 263.

d'une position à une autre. Le corps y va, bien entendu, par le mouvement; mais les positions ainsi conçues, multipliées tant qu'on voudra et portées à n'importe quel nombre, ne contiennent aucun élément de mouvement. Voilà pourquoi Zénon, les considérant seules dans son argumentation, n'a pas d'autre ressource que de déclarer que notre entendement rejette le mouvement comme irréel [1]. L'intellectualisme fait ici ce dont je l'ai accusé: au lieu de rendre l'expérience plus intelligible, il la rend moins intelligible [2] ». En voulant comprendre l'irrationnel et non pas seulement l'accepter comme une donnée, l'intelligence le rend antirationnel et est dès lors portée à le nier.

Mais tout ce que des raisonnements comme ceux de Zénon d'Elée prouvent, ce n'est pas que le mouvement n'existe pas, mais que l'intelligence ne peut le comprendre; non qu'il est contradictoire en soi, mais qu'il est antirationnel, c'est-à-dire intellectuellement contradictoire.

M. Traub a donc tort quand il critique

[1] Voir l'énoncé des arguments de Zénon, p. ex. dans FOUILLÉE, *Hist. Phil.*, p. 55. Ils sont l'aboutissement fatal de l'intellectualisme grec.

[2] JAMES, *Phil. Exp.*, p. 222-223. — Sur l'analyse du continu, et entre autres du mouvement, par l'intelligence, cf. BERGSON, *Evol. créat.*, pp. 167 sqq.; 175 sqq.; 324 sqq.; 333 sqq. (étude des arguments de Zénon d'Elée).

M. Heim de voir une contradiction dans la constitution du temps et de l'espace continus (Zustandekommen der stetigen Zeitstrecke und der stetigen Raumstrecke) [1], donc du mouvement qui s'y déroule. M. Heim démontrait ainsi cette contradiction : « Une ligne continue doit-elle naître, un second point doit-il ainsi s'ajouter au premier, alors le second point doit différer du premier dans l'espace et le temps. Ainsi il ne doit pas encore être là, quand le premier est là. Et pourtant il doit être aperçu en même temps (zusammengeschaut) que le premier, s'il doit être distingué de lui. Il doit ainsi coïncider avec lui dans le temps et l'espace » [2]. Il y a donc à la fois entre le point *a* et le point *b* un rapport d'exclusion (ein Oder-Verhältnis) et un rapport de coïncidence (ein Und-Verhältnis). Mais « et » et « ou » s'excluent eux-mêmes. Il y a contradiction. — M. Traub reconnaît qu'il y a entre *a* et *b* un « lien mystérieux », mais nie qu'il faille l'interpréter comme un rapport de coïncidence. Dans la conception de M. Heim, continue-t-il, « les points sont traités comme séparés, et cela signifie d'emblée la suppression de la continuité. Le continu ne naît pas de l'addition

[1] *Z. Th. K.*, 1921, 6tes Heft, S. 410 sqq.
[2] *Leitf.*, S. 14-15. — Cf., pour plus de détails, *Glaubensgewissheit* [2], S. 69.

du séparé, mais est une formation *sui generis*... Naturellement, on peut après coup, quand la ligne continue est déjà tirée, fixer en elle deux points *a* et *b*, mais l'on ne doit pas penser que la ligne soit résultée d'eux »[1]. M. Traub découvre l'erreur de M. Heim dans la confusion entre la représentation de la chose dans notre conscience et cette chose elle-même.

Mais M. Heim se place précisément, et intentionnellement, au point de vue de l'intelligence analysant «après coup» le donné en points distincts et tentant de le reconstituer par leur moyen. Le monde de la conscience (au sens psychologique) n'est pas, pour M. Heim, celui dans lequel elle existe, mais celui qui existe en elle. Dans ce monde là, la représentation, c'est la réalité. M. Heim entend lui-même démontrer l'erreur de ce point de vue par les contradictions auxquelles il aboutit[2]. Le malentendu reste le même que dans la discussion dont nous avons parlé plus haut sur le caractère contradictoire de l'objet de la pensée religieuse. Et le dilemme reste aussi le même: ou M. Traub se place au point de vue de la réalité, et alors chacun sera d'accord qu'elle n'est pas contradictoire en soi; ou il se place au point de vue de l'intel-

[1] Art. cit., p. 412.
[2] *Leitf.*, S. 17.

ligence, et alors il faut reconnaître qu'analysée *après coup* par cette faculté, la réalité lui *apparaît* antirationnelle. Mais on ne peut recourir à l'intuition pour expliquer la continuité et en conclure que celle-ci n'est pas antirationnelle, c'est-à-dire contradictoire *pour l'intelligence.*

De ces analyses, citées à titre d'exemples des divers points de vue et des perpétuels malentendus sur ce sujet[1], il résulte que quand l'intelligence tente de réduire le réel irrationnel à ses catégories, elle le *rend* antirationnel. On peut donc dire qu'elle y *introduit* la contradiction en se l'assimilant.

Plus: l'intelligence se contredit elle-même. Elle est et ne peut être que déterministe; or, « si je me place au point de vue déterministe, si je tiens ainsi pour vraie la valabilité universelle de la loi de causalité, je dois pourtant nécessairement excepter de la conception déterministe *un* fait (Ereignis), à savoir ma conviction que le déterminisme est vrai. Car si j'envisage aussi cette mienne conviction comme le produit nécessaire des circonstances, exactement comme la conviction op-

[1] Cf. encore à ce sujet: SCHLEIERMACHER, *Rel.*, S. 41 sqq. — FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. II, pp. 129, 200, 305; *Lett. int.*, T. II, pp. 221 sq. — Tous ces passages montrent comme quoi l'intelligence divise et rend la réalité incompréhensible, voire contradictoire.

posée de mon adversaire indéterministe, alors je n'ai plus aucun droit à attribuer à ma conviction un degré de vérité (Wahrheitswert) plus haut qu'à la conviction de mon adversaire. Toutes deux sont des événements également nécessaires de l'ensemble causal (Kausalzusammenhang) [1] ». A moins donc de se contredire, l'intelligence sombre dans le relativisme total. Mais le relativisme, pour pouvoir se présenter comme une conception d'ensemble conséquente, est contraint à se dépasser soi-même; il doit se rompre soi-même sur un point en admettant l'absoluité de son point de vue; sinon « il devrait se considérer seulement comme un phénomène mental relatif, qui serait pleinement équivalent à tout autre phénomène mental opposé (par exemple à l'orthodoxie médiévale) et n'aurait ainsi aucun droit à se mettre au-dessus de lui. Ainsi est reconnue la nécessité logique d'envisager un point de vue quelconque comme absolu, quoique aucun motif théorique ne puisse en fonder le choix [2] ». Là encore, à moins de se contredire, l'intelligence se ruine elle-même. C'est ainsi que le monisme scientifique, basé sur les principes de l'énergétique [3], et l'évolutionnisme

[1] HEIM, *Leitf.*, S. 25.
[2] *Ibid.*, S. 79.
[3] S. 81 sqq.

relativiste [1] s'effondrent dans la contradiction. Mais l'intelligence entraîne tout dans sa ruine. « La méthode intellectualiste (rationnelle et dialectique), incapable d'assurer l'existence du moi humain, en supprime la certitude; incapable d'assurer l'existence de Dieu, en supprime la certitude; incapable d'assurer l'existence du monde..., en supprime la certitude. Et tout cela logiquement, nécessairement, infailliblement [2] ».

Les aveux de Hume (!) à cet égard sont convaincants; entre autres pour ceux que la plume des théologiens laisse sceptiques [3].

Ces remarques éclairent le caractère de beaucoup de contradictions intellectuelles. Elles sont toujours réelles, irréductiblement réelles, pour l'intelligence, qui n'a pas le droit de passer par-dessus sous peine de se suicider. Mais, d'un autre point de vue, moral, par exemple, ou intuitif, certaines peuvent se résoudre. Cependant, il est faux de conclure que ce qui n'est plus contradictoire à ces derniers points de vue n'est donc pas en réalité antirationnel, et d'espérer par là réconcilier les divers points de vue entre eux. Ces contradictions gardent leur valeur ab-

[1] *Leitf.*, 88 sqq.

[2] FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 244 (conclusion à la critique de l'intellectualisme).

[3] Voir *Traité*, p. 351.

solue pour l'intelligence, et c'est retomber dans une apologie surannée que de demander à celle-ci d'admettre exceptionnellement une contradiction parce qu'elle peut se dissoudre à un point de vue autre que le sien. Encore une fois, c'est lui demander son suicide. Les principes de l'intelligence sont universels ou inutilisables. Lors donc qu'on se place au point de vue intellectuel, l'on doit envisager certaines données de la réalité ou de la conscience comme contradictoires et les déclarer sans hésitation *antirationnelles*. Mais si elles ne sont pas en outre *contradictoires* au point de vue même dont elles relèvent (métaphysique, moral, intuitif, etc.), il ne faut jamais oublier que seul le fait de les réduire à des formes inadéquates les a fait paraître absurdes, et qu'il est alors souverainement injuste de les condamner au nom de contradictions que l'intelligence y a *introduites*.

Inversément, beaucoup de contradictions morales se dissolvent du point de vue intellectuel. Que l'on songe seulement à l'axiome suprême de Taine, source indifférente du mal comme du bien, notion contradictoire en soi, s'il en fut, du point de vue moral, et qui est pourtant l'idéal où tend invinciblement l'intelligence.

En cas de dualité des consciences religieuse

et morale, il se pourrait que ce qui est moralement contradictoire n'apparaisse plus tel du point de vue religieux. Mais, tant que l'on n'est pas contraint à cette distinction, la contradiction morale reste une réalité pour la conscience éthico-religieuse.

Nous pouvons donc en appeler du jugement d'un de nos points de vue à celui d'un autre, juger en savant ou en croyant ; nous pouvons, si nous tenons pour le primat de la conscience morale (ou religieuse, en cas de dualité) par rapport à la conscience, intellectuelle, statuer la souveraineté des verdicts moraux (ou religieux). Mais, en tous cas, nous ne saurions sauter hors de notre ombre et, en dehors de toutes catégories humaines, fixer si, du point de vue métaphysique, nos contradictions se dissolvent ou non. Cette question, nous l'avons vu, n'a même aucun sens. Nos contradictions intellectuelles sont irréductibles dans leur domaine, et nos contradictions morales dans le leur. Elles sont réelles du point de vue d'où elles surgissent, et certaines d'entre elles se résolvent lorsqu'on les envisage à d'autres points de vue. Toutes ces considérations laissent intact le problème métaphysique.

III

Quelles sont les différences entre une contradiction intellectuelle et une contradiction morale, et quels sont leurs points communs ?

Le fait qu'il puisse y avoir contradiction à un point de vue sans qu'il y en ait à un autre parlerait déjà en faveur de cette idée qu'il y a divers systèmes de pensée. Et si le critère intellectuel me permettait d'admettre ce que m'interdit le critère moral et réciproquement, ce serait bien le signe de l'indépendance réciproque des deux sortes de contradiction.

L'exposé de quatre cas nous fournira tout à la fois des exemples de contradictions des deux genres et de leur indépendance respective, et nous facilitera ainsi l'étude de leurs différences et de leurs points communs.

I. — UN JUGEMENT PEUT N'ÊTRE CONTRADICTOIRE NI AU POINT DE VUE MORAL NI AU POINT DE VUE INTELLECTUEL.

Le chrétien doit être bon et confiant.

Il n'y a point là de contradiction morale, car le jugement moral *le chrétien doit être bon* n'exclut nullement l'autre *le chrétien doit être confiant.* Il n'y a rien de démoralisant dans leur juxtaposition, rien qui révolte la conscience. — Si

maintenant nous considérons ces termes comme de purs concepts, sans plus nous inquiéter de leur valeur morale, nous enlevons le contrôle de leurs rapports à la conscience pour le remettre à l'intelligence. Celle-ci ne trouve pas davantage de contradiction dans les deux jugements ci-dessus. Le concept *bon* se concilie parfaitement avec le concept *confiant*, et tous deux avec le concept *chrétien*.

II. — Un jugement peut être contradictoire au point de vue moral et ne pas l'être au point de vue intellectuel.

Suivant Frommel[1] l'expérience de conscience au sein de l'humanité empirique est double et contradictoire, parce que l'homme est engagé dans une double relation, celle de son être intérieur avec l'action divine qui le prosterne dans l'adoration; celle de son être conscient, libre et réfléchi avec son être intérieur. Cette dualité normale est devenue une contradiction parce que l'homme, appelé à reproduire historiquement, dans son être conscient, ce qu'il est en principe, dans son être intérieur, s'y refuse et se déchire dès lors en deux consciences, négation l'une de l'autre, l'une se soumettant, l'autre se soustrayant à l'obligation. Leur opposition exaspérée paralyse l'homme, en le réduisant à l'impuissance d'un vouloir divisé

[1] *Vér. hum.*, T. II, p. 234 sqq.

contre lui-même. Basée sur une désobéissance morale ressentie comme un péché, cette impuissance morale est éprouvée comme une déchéance et une perdition.

Que notre conscience, rendue attentive à ce dualisme, en soit heurtée, cela ne fait pas de doute. Le critère moral fait prononcer un jugement d'exclusion entre les deux termes de la contradiction *j'obéis à la volonté de Dieu, je désobéis à la volonté de Dieu,* et il le peut, car ils sont alors envisagés l'un et l'autre d'un point de vue unique, du point de vue du devoir, du Bien, qui leur fournit pour ainsi dire un point commun sous-jacent et par là les groupe implicitement en une contradiction: *il est bien que j'obéisse à la volonté de Dieu et que je désobéisse à la volonté de Dieu.*

Par contre, les deux propositions *j'obéis à la volonté de Dieu; je désobéis à la volonté de Dieu,* envisagées par l'intelligence telle que nous l'avons définie, c'est à-dire conçues comme deux jugements d'existence, comme la simple constatation d'un état de fait, ne présentent plus de contradiction entre elles. Car, l'intelligence étant amorale par définition, elle peut dès lors parfaitement comprendre, et c'est son seul but, la juxtaposition de ces deux attitudes chez un homme. L'absence de norme morale l'autorise en effet à distinguer divers points de vue: *à certains points de vue j'obéis à la volonté de Dieu; à d'autres, je désobéis à la volonté de Dieu.* Tel est le sens pour l'intel-

ligence de la phrase envisagée. Or on ne peut établir un jugement de contradiction que sous un même point de vue (κατὰ τὸ αὐτὸ).

Le propre du contradictoire est d'être impensable; les mots de péché, déchéance, perdition, appliqués par le vocabulaire religieux à l'état que dépeint Frommel, prouvent son caractère insupportable pour la pensée éthico-religieuse. Preuve en soit Rom. 7/12-24. Si Paul ne fait pas ce qu'il veut, c'est qu'il ne veut pas, comme être conscient, libre et réfléchi, ce qu'il veut comme être intérieur (cf. v. 22), pour employer le vocabulaire de Frommel. Qu'il ressente ces deux attitudes comme exclusives l'une de l'autre et leur contradiction comme intolérable ressort du v. 24: « Malheureux homme que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort ! » — Par contre, comme psychologue, comme observateur désintéressé, je puis fort bien étudier cette disruption et l'étiqueter comme cas de dédoublement, sans rencontrer aucune absurdité qui en rendrait la compréhension impossible.

III. — Un jugement peut être contradictoire au point de vue moral et au point de vue intellectuel.

Nous empruntons de nouveau cet exemple à Frommel[1]: selon lui, le Dieu de la révélation naturelle est contradictoire en ce que sa sainteté,

[1] *Exp. chrét.*, T. II, pp. 354 sqq.; 359 sqq.

qui réside dans le caractère absolu et sacré de l'impératif obligatoire, se révèle dans une effroyable intransigeance provoquant le désespoir absolu du péché sans rémission, tandis que sa longanimité, interprétée par une conscience coupable, apparaît comme une tolérance inconciliable avec sa rigueur. Il y a là une cause de démoralisation, qui achève de corrompre le pécheur et ne cesse qu'avec la révélation chrétienne, où cette longanimité se découvre être de l'amour, compatible avec la sainteté de Dieu, et non une indifférence divine à l'égard du mal.

Cette contradiction de la théologie naturelle ressort tout particulièrement si on l'exprime en ces deux jugements: *Dieu ne tolère pas le mal. Dieu tolère le mal.* Qu'il y ait là pour la conscience une contradiction, qui la déprave si elle ne s'en affranchit pas, cela ne fait pas de doute.

Ce qui saute moins aux yeux, c'est que ce jugement en constitue encore une du point de vue de l'intelligence.

D'ailleurs ce n'est pas forcément le cas. *Dieu* n'est pour l'entendement qu'un concept, ainsi que *tolérance* et *intransigeance*. Tout dépend donc de la notion de Dieu qu'on lui fournit. Une fois admise une conception définie par certains attributs, il en résulte ou non l'exclusion de certains autres. Mais l'intelligence, étant en soi amorale, peut adopter une multitude de notions de Dieu. Attribuées au dieu de l'animisme, l'intransigeance

et la tolérance ne sont pas intellectuellement contradictoires, car une telle divinité peut changer d'humeur suivant le moment. Or il n'y a contradiction qu'entre jugements visant le même moment (ἅμα) ou éternellement valables.

Mais le Dieu de Frommel étant éternel [1], c'est-à-dire hors du temps, il en va de même de ses attributs. — Reste le κατὰ τὸ αὐτὸ sans lequel il n'y a pas de contradiction. Tout dépend ici encore de la définition qu'on a donnée de Dieu. Il ne serait pas intellectuellement contradictoire que tel dieu primitif fût intransigeant à un certain point de vue, tolérant à un autre, par exemple rigoureux à l'égard de telle faute ou de tel homme, et indifférent à l'égard d'autres. Mais le Dieu de Frommel étant défini comme juste [2], cela exclut par définition, même aux yeux de l'intelligence amorale, toute diversité d'attitude; toute distinction de point de vue est dès lors abolie et rien n'empêche plus que l'attribution simultanée de la tolérance et de la rigueur à un Dieu comme celui de Frommel soit aussi bien intellectuellement que moralement contradictoire.

D'après ce qui précède, l'exemple II pourrait aussi constituer une contradiction intellectuelle suivant la définition que l'on donnerait préalablement de l'homme; si, par exemple, elle obligeait à exclure toute considération de temps et de point

[1] *Exp. chrét.*, T. II, p. 328.
[2] *Ibid.*, p. 356.

de vue. L'on voit donc qu'en l'absence d'une telle définition conceptuelle, contraignant à certaines déductions intellectuelles, une contradiction morale n'a rien *en soi* d'intellectuellement contradictoire.

IV. — UN JUGEMENT PEUT NE PAS ÊTRE CONTRADICTOIRE AU POINT DE VUE MORAL ET L'ÊTRE AU POINT DE VUE INTELLECTUEL.

Nous empruntons l'exemple à l'appui de cette thèse à M. Heim [1] et à M. Mulert [2]. C'est celui des rapports de la toute-puissance de Dieu et de la liberté de l'homme. M. Traub lui-même, dont tout l'effort tend à affranchir la pensée religieuse de toute contradiction, capitule devant ce cas, doit se borner à *croire* à sa solution logique et se console avec le mot de Lotze: Dieu le sait mieux [3]. De son côté, Herrmann reconnaît qu'« il y a une contradiction entre idées de notre foi en face de laquelle échouent » tous les divers essais faits pour la réduire. « C'est la contradiction que Luther divulgue dans son écrit contre Erasme. *Pugnat ex diametro dei omnipotentia cum nostro libero arbitrio* » [4].

« Le problème, dit Mulert, n'est pas encore saisi dans toute sa netteté, quand Dieu et le monde sont confrontés l'un avec l'autre uniquement comme existants. Ainsi formulé il appartient

[1] *Leitf.*, S. 64 sq.
[2] *Z. Th. K.*, 1917, 1./6. Heft, S. 200 sqq.
[3] *Z. Th. K.*, 1921, 6tes Heft, S. 421-424.
[4] *Z. Th. K.*, 1911, 1tes Heft, S. 3.

davantage à l'abstraction, à la pensée philosophique qu'à la piété vivante... Cela est certain : le croyant croit éprouver l'action de Dieu, l'activité toute-puissante de Dieu, et cependant, pour autant qu'il est un homme moralement sérieux, il ne cessera jamais de s'attribuer la mesure de liberté qui gît dans la conscience de notre responsabilité, et il n'envisagera jamais complètement Dieu comme auteur du mal. Il n'est pas besoin de parler longtemps de la netteté de cette antinomie... Elle s'exprime à l'occasion inconsciemment ... dans la Bible ... en paroles qui, considérées logiquement, n'ont pas de sens ; mais qui a quelque religion sent le bon droit des pensées qui y sont accouplées : Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement. Car c'est Dieu qui produit en nous la volonté et l'action selon son bon plaisir »[1].

M. Heim s'exprime ainsi : « Dans une seule et même expérience révélatrice deux réalités invisibles nous deviennent simultanément certaines, et la relation entre ces deux réalités, dont nous faisons l'expérience dans le devoir, ne se laisse énoncer qu'en un paradoxe, c'est-à-dire en deux expressions qui, considérées dans le cadre des formes de l'expérience[2], sont en contradiction l'une avec l'autre... Plus se complète l'unité de volonté entre moi et Dieu, plus s'agrandit l'écart

[1] Citation de Phil. 2/12.
[2] C'est-à-dire, avec notre terminologie : du point de vue intellectuel,

découvert dans l'expérience du devoir entre moi, la volonté combattante, et Lui, qui se tient au-delà de toute lutte. Il en résulte quatre façons de s'exprimer entre lesquelles nous alternons dans la description du processus éthico-religieux:

a) Je n'agis pas, *Dieu* agit en moi. Je ne suis que l'instrument qu'Il emploie.

b) *J*'agis, mais sous la direction immédiate de *Dieu*. Il me conduit par la main.

c) *J*'agis, mais les yeux humblement fixés sur *Dieu*, c'est-à-dire dans l'obéissance envers la loi de Dieu, dans la crainte de Dieu et dans la confiance en Dieu. Je sais que devant Lui je suis poudre et cendre.

d) *J*'agis de façon autonome, en vertu de mon éternel pouvoir de me déterminer moi-même comme personne morale.

Mais par ces quatre expressions l'on n'entend pas des expériences différentes. Nous entendons plutôt toujours un seul et même processus vital. Que nous devions alterner entre diverses expressions mutuellement contradictoires pour exprimer la totalité de ce processus, a sa raison dans le fait qu'il s'agit ici d'un contenu supra-empirique, qui doit être représenté dans les formes du monde empirique[1]. Cette forme temporelle de représentation d'[un] contenu éternel conduit à une juxtaposition d'expressions opposées,

[1] Autrement dit: un contenu irrationnel qui doit être formulé intellectuellement.

que nous ne pouvons embrasser d'un seul coup d'œil que lorsque nous éprouvons (erleben) leur contenu éternel dans son unité. *Que ces expressions opposées ne soient que des développements d'une unité*[1], des membres inséparables (zusammengehörige) d'un paradoxe, nous en devenons conscient, sitôt que nous tentons de détacher des autres l'une *quelconque*[1] d'entre elles, et de l'isoler. Il apparaît alors que *chacune de ces expressions devient l'énoncé impropre de l'expérience de la révélation si l'expression opposée ne lui fait pas contrepoids*[1]. Le fait de se perdre (Aufgehen) passivement en Dieu (*a*) se change en un artificiel anéantissement de soi-même (Selbstabtötung), si dans cette passivité la plus profonde ne s'éveille pas l'activité suprême du moi autonome (*d*). Le commerce immédiat, mystique avec Dieu (*b*) se transforme en une familiarité intempérante (unnüchtern) et inconvenante, si la plus profonde expérience de la proximité de Dieu ne nous découvre pas précisément de la façon la plus claire l'écart infini entre lui et nous (*c*) ».

Qu'il n'y ait pas, dans la juxtaposition de ces quatre expressions, de contradiction démoralisant la conscience découle du seul fait qu'elle réclame au contraire tous les composants de ces jugements. Et ce qui le confirme, c'est que ce serait au contraire la croyance unilatérale à la seule autonomie, à la

[1] Souligné dans le texte.

seule initiative de l'homme, ou à la seule toute-puissance, à la seule toute-activité de Dieu qui apparaîtrait contradictoire en soi à la conscience. La première, parce qu'il « est *bien* que je me croie libre », car je *dois* me croire responsable, et que pourtant, si je crois uniquement à ma liberté, « il est *mal* que je me croie libre », que je me croie l'auteur de mes actes et non le simple instrument de la grâce de Dieu, car je *dois* être humble. La seconde, parce qu'« il est *bien* que je me croie l'instrument de Dieu », car je *dois* être humble, et que cependant, si je le crois exclusivement, « il est *mal* que je me croie l'instrument de Dieu »; car je *dois* me sentir responsable.

Chacune de ces croyances, dès qu'elle se fait exclusive de l'autre, qui lui est intellectuellement contradictoire mais moralement complémentaire, se rend elle-même moralement contradictoire en soi. Ce n'est donc en réalité que la juxtaposition des jugements susmentionnés qui préserve d'une contradiction morale [1].

Veut-on un exemple frappant de ce besoin de notre conscience d'affirmer tout à la fois notre dépendance absolue et notre entière responsabilité, donc notre entière liberté, que l'on relise la Confession des péchés [2]: « Nous sommes de pauvres

[1] La morale a autant à craindre d'une philosophie de la liberté exclusive du déterminisme que d'un déterminisme exclusif de la liberté.

[2] Liturgie des Eglises réformées.

pécheurs, nés dans la corruption, enclins au mal, *incapables par nous-mêmes de faire le bien,* et qui transgressons tous les jours et en plusieurs manières tes saints commandements, *ce qui fait que nous attirons sur nous, par ton juste jugement, la condamnation et la mort.* » — Juxtaposition moralement obligatoire, mais intellectuellement contradictoire. Aussi maint pasteur libéral, rationaliste, renonce-t-il à cette prière.

Car l'intelligence a toujours trouvé contradictoire la coexistence de la toute-activité de Dieu et de la liberté de l'homme. Mise en face de ce problème, elle l'a toujours solutionné en supprimant ou le rôle de Dieu (déisme; athéisme); ou celui de l'homme (fatalisme); ou en les confondant (panthéisme), ce qui supprime l'« écart infini » dont parle M. Heim. Mais supprimer n'est pas résoudre. Ceux des intellectualistes qui le reconnaissent cherchent alors une issue dans la seule voie qui leur soit encore ouverte, celle des compromis, en rendant relative la liberté humaine et en réduisant la toute-activité de Dieu à la toute-puissance d'agir ou de « permettre » que l'homme agisse de façon autonome. C'est ce que fait Erasme[1]. Tandis que Luther, lui, supprime la liberté humaine pour respecter la toute-puissance de Dieu (*Liberum arbitrium est prorsus divinum nomen*). Et cela par

[1] Voir sa critique, *Z. Th. K.*, 1911, 1tes Heft, p. 7.

un reste d'intellectualisme, également : Herrmann remarque que « c'est l'un des points où ressort sa dépendance de la manière de penser scolastique... »[1]. Puis il ajoute : Luther « a malheureusement méconnu qu'il en va de la notion de la liberté humaine comme de celle de la toute-puissance de Dieu ; sans elle la foi d'un chrétien n'est pas concevable. C'est à reconnaître à l'actif d'Erasme, comme à celui de Melanchthon et de ses successeurs dans l'orthodoxie protestante, qu'ils ont tout au moins ressenti l'indispensabilité des deux idées pour la foi chrétienne »[2]. Mais leur façon de ne donner à ces deux conceptions qu'un caractère relatif ne tient pas non plus compte des données du problème. « Aucune des deux notions ne supporte d'atténuation, parce qu'elle est une désignation de l'absolu[3] ». « Aucune partie de la réalité ne doit être exceptée » de l'idée de la toute-puissance de Dieu « si la foi même ne doit pas être réduite au silence par l'intérêt théologique (c'est-à-dire, d'après le reste de l'article : par le besoin de systématisation, d'intellection). Car la foi en Dieu signifie qu'un homme expérimente, dans tout ce qui lui arrive, des actions de Dieu sur lui », croyant. Sinon c'est qu'« il présume plus d'autres forces que de Dieu[4] ». Et dans « tout ce qui lui

[1] *Ibid.*, p. 4.
[2] P. 8.
[3] P. 8.
[4] P. 4.

arrive » rentre ce qu'il lui arrive de faire lui-même. D'ailleurs toute limitation de la toute-activité divine se condamne déjà par le seul fait qu'elle ouvre inévitablement la porte aux idées de mérite et de propre justice, et au pharisaïsme qu'elles impliquent. — L'idée de liberté ne souffre non plus aucune restriction, car dans l'ignorance où je serais alors de ce qui en relève et de ce qui lui échappe, mon mauvais moi pourrait arguer dans chaque cas de mon irresponsabilité, ce qui me paralyserait. Toute conception relativiste de ces deux idées est donc démoralisante: la toute-activité de Dieu doit être absolue; l'initiative humaine absolue [1], ce qui exclut toute distinction de moment.

La dernière solution est de discerner deux points de vue: de celui de Dieu, tout est le produit de sa toute-puissance; de celui de l'homme, tout l'est de sa liberté. Or une contradiction ne s'établit que κατὰ τὸ αὐτὸ, du même point de vue. Il n'y en aurait donc point ici, même en maintenant les deux termes dans leur absoluité. Mais si « la foi en Dieu signifie qu'un homme expérimente, dans tout ce qui lui arrive, des actions de Dieu sur lui », croyant, la toute-puissance divine est, tout aussi bien que la liberté, envisagée du point de vue humain — à titre de dépendance absolue. C'est même essen-

[1] Sur le caractère absolu des données de la conscience, vid. inf. pp. 266 sqq. (entre autres, en ce qui concerne la toute-activité de Dieu et la liberté humaine, pp. 270 sq.).

tiellement du point de vue humain que tout doit être grâce de Dieu, produit de sa toute-activité, puisque un des devoirs moraux qui fondent ce dogme est celui d'humilité.

Avec la chute de toute distinction de temps et de point de vue l'intelligence se trouve acculée à la contradiction. Et si, pour l'éviter, elle en revient, au bout du cercle, à la suppression d'un des termes, elle réintroduit une contradiction morale, ce qui nous ramène au cas II.

De la possibilité des quatre cas envisagés résulte nettement l'indépendance réciproque des deux sortes de contradiction, donc des deux systèmes de pensée qui en dépendent. Comment en effet une seule et même dialectique pourrait-elle rejeter d'une part comme contradictoire ce qu'elle sanctionne d'autre part comme nécessaire et vice-versa? Cela la condamnerait aux travaux forcés à perpétuité en ce qu'elle ne pourrait combler une fosse qu'en en creusant une autre. Seule la reconnaissance de la dualité sus-mentionnée peut la préserver de ce triste sort.

L'on sent immédiatement entre les deux genres de contradiction que nous venons d'envisager une différence foncière. D'autre part, l'on ne peut nier tout point commun entre elles. Essayons donc maintenant de préciser et de justifier cette double impression.

En quoi une contradiction intellectuelle et une

contradiction morale diffèrent-elles ? Tout d'abord par le caractère des termes qu'elles réunissent. Les uns sont des notions morales, les autres des concepts intellectuels. Il est fâcheux que nous devions employer, pour désigner ces termes moraux, les mots de « notion », « idée », etc., qui ont déjà une teinte intellectuelle, mais nous y sommes contraint parce que notre langue, spontanément jaillie d'un intellectualisme inconscient, ne nous en fournit pas d'autres. Nous nous efforçons de faire saisir la différence entre les termes moraux et intellectuels en disant que les premiers désignent des « idées », des « notions », et les seconds, des « concepts ». Mais nous ne sentons que trop combien ces mots sont impropres et obscurcissent notre exposé. Nous prions donc le lecteur de ne pas se laisser égarer par eux. Les termes du premier genre contiennent une valeur, sensible à la conscience; ceux du second, une conception, compréhensible à l'intelligence. Les premiers sont donc chargés d'un coefficient affectif, qualitatif, dont sont dépouillés les seconds Dans l'énonciation des uns se sous-entend l'appel à une norme, à un devoir, à un Bien; celle des autres implique un idéal de compréhensibilité.

On saisira mieux encore cette différence en remarquant qu'un même terme peut devenir moral ou intellectuel suivant le point de vue d'où on le considère; car, selon que le contenu de la chose qu'il évoque sera trié par les catégories morales

ou intellectuelles, son contenu à lui sera réduit à des caractères moraux ou intellectuels. Il en va un peu comme de ces tranches de livres qui, d'après l'angle sous lequel on les regarde, semblent rouges ou dorées. De la teinte mêlée, de la réalité complexe, nous n'apercevons que ce qui nous concerne du point de vue où nous nous plaçons et nous ne mettons que ce contenu restreint dans le mot qui traduit notre impression. Ainsi, dans les exemples précédents, les mêmes termes: liberté, toute-puissance, Dieu, etc., sont apparus tantôt comme notions morales, tantôt comme concepts intellectuels. La notion de Dieu est typique à cet égard. Il peut être « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », mais aussi « celui des philosophes et des savants ». Le croyant, Pascal, voient le premier, non le second. Le métaphysicien le second, non le premier. Le Dieu de la foi se compose de caractères moraux et religieux; celui de la philosophie, d'attributs intellectuels[1].

[1] Il faut envisager ces deux conceptions de Dieu, purement éthico-religieuse et exclusivement intellectuelle, comme deux pôles opposés d'une même notion, admettant entre eux une infinité de points de vue intermédiaires, comme deux limites, qui ne seraient guère accessibles que théoriquement, plutôt que comme deux notions radicalement hétérogènes, appartenant à deux domaines séparés par une cloison étanche. Entre ces deux limites abstraites se déroule la gamme des notions de Dieu concrètes, que nous rencontrons autour de nous ou dans l'histoire de la théologie et de la philosophie, et qui se composent presque toujours d'éléments des deux ordres.

Cette remarque ne s'applique pas seulement ici, mais à notre thèse en général. L'intelligence et la conscience morale

On peut intellectualiser les premiers, et obtenir ainsi des concepts qui n'en sont plus du tout l'équivalent, mais bien encore le symbole inadéquat ou, si l'on préfère, la transcription dans un autre langage. C'est ainsi que, selon Frommel, la notion d'infini est l'intellectualisation du sentiment d'absolu [1]. Mais le mot absolu lui-même peut être pris dans un sens intellectuel qui est totalement différent du sens religieux. La plupart des critiques dirigées contre l'idée d'absolu n'atteignent que son symbole intellectuel, le concept d'infini ou celui d'absolu. Absolu, religieusement et moralement parlant, signifie souve-

ou religieuse, telles que nous les définissons, ne s'observent pas en réalité. La conscience concrète d'un croyant sera toujours plus ou moins intellectualisée; l'intelligence du savant ne fonctionnera jamais sans aucun élément d'intuition, de conscience, de volonté. Cette synthèse étant toujours plus ou moins inconsciente, une foule de malentendus en procèdent. Le croyant, qui ignore les préjugés intellectuels immiscés dans ce qu'il tient pour des données religieuses immédiates, verse dans le dogmatisme. Et l'intellectuel, par mégarde du rôle joué par l'intuition, la volonté, le sentiment moral (... ou immoral) dans la formation de ce qui lui semble de pures conclusions scientifiques, verse dans l'intellectualisme ou le rationalisme.

Dans l'analyse psychologique que nous tentons, il nous fallait prendre les choses à leur source, dans leur principe, à l'état pur — quitte à paraître inexact, par trop d'étroitesse, dans nos définitions. Une fois abstraits les uns des autres, il est facile de replacer les divers éléments dans leur milieu concret, en se rendant dès lors nettement compte de l'origine de chacun, même lorsqu'il se retrouve ainsi à l'état combiné. On peut alors sans danger réélargir les notions dont on se sert, pour les rapprocher de la réalité.

[1] *Vér. hum.*, T. II, pp. 69, n. 1; 144; 155.

rain, catégorique (opposé à hypothétique), inconditionnel. Intellectuellement parlant, il signifie ab-solu, détaché de tout, dépourvu de toute relation, inconditionné. Il est contradictoire qu'un Dieu absolu au sens intellectuel du mot soit en relation avec le monde [1]; il ne l'est pas qu'un Dieu absolu au sens religieux du mot soutienne des rapports avec l'homme. Psychologiquement, l'acception religieuse de ce terme semble primitive, immédiatement issue d'une impression de conscience, et l'acception intellectuelle, secondaire, élaborée par une suite de déductions, peut-être dérivée de la première, par suite de confusions, notamment entre les idées d'inconditionnel et d'inconditionné, peut-être formée indépendamment (mais alors pourquoi le même nom pour les deux ?). Etymologiquement, le sens intellectuel semble primitif, le sens religieux dérivé, ce qui souligne une fois de plus le caractère intellectualiste de notre langue.

Il est évident que si l'on peut intellectualiser un terme moral, on peut « moraliser » un terme intellectuel. L'introduction d'une valeur morale ou religieuse dans un concept est au moins aussi fréquente que l'assignation d'un caractère intellectuel à une notion éthico-religieuse. Ni l'un ni l'autre de ces processus n'est fautif en soi. Ce qui conduit à des erreurs, c'est de les poursuivre sans s'en

[1] Voir la critique de cette conception de l'absolu: RITSCHL, *Th. u. Met.*, S. 41 (= 17); 48 (= 23); 58 (= 33).

rendre compte et d'appliquer alors à l'un des domaines ce qui vaut pour l'autre. Si le second procédé conduit par là à bien des critiques erronées de notions religieuses, le premier est celui même de la «Raison» construisant démonstrativement des métaphysiques religieuses. Il contribue aussi fréquemment à l'«édification» de bonnes gens en leur permettant, lors de conférences où l'orateur n'a prouvé que la nécessité d'un *ens universalissimum* ou d'un Axiome suprême, d'y voir de suite le Dieu de leurs pères.

Une comparaison aidera peut être à saisir, d'une part, la possibilité de ces conversions de termes d'un genre en termes d'une autre sorte et, d'autre part, le changement de caractère qui en résulte pour eux. M. Goblot remarque que, quoique l'attribut soit une notion abstraite, dont l'essence est de n'être pas un sujet, mais une qualité, une détermination de quelque sujet, dans certains jugements il peut être, comme le sujet, un terme singulier et même un nom propre; car des jugements comme «Paris est la capitale de la France» se convertissent, au moins en apparence (en « La capitale de la France est Paris »). « Mais le même nom propre change de valeur, sinon de sens, selon qu'il est sujet ou attribut. Sujet, il signifie un concret. Paris, c'est la ville avec tout ce qu'elle contient, son présent et son passé, sa réalité matérielle, sa position géographique, comme son importance morale, sociale ou politique... Attribut,

le même nom n'est plus qu'une désignation nominale, c'est-à-dire un abstrait. La capitale de la France a, entre autres attributs, celui de s'appeler Paris »[1]. La conversion d'un terme moral en terme intellectuel et vice versa implique aussi en lui un « changement de valeur ».

Il faut donc toujours se rappeler que, malgré l'identité verbale, ce n'est jamais un seul et même jugement qui est considéré aux deux points de vue, mais que, le caractère de ses éléments changeant avec eux, on a toujours affaire, en réalité, à deux jugements. Ce n'est jamais que la transcription intellectuelle, inadéquate, du jugement moral qui donne prise au point de vue intellectuel, ou la traduction morale, inadéquate, du jugement intellectuel qui s'offre au point de vue moral. Cette dualité qui se reflète jusque dans la signification de ce qui verbalement semble un seul et même jugement n'est qu'un argument de plus à l'appui de notre thèse.

Mais le caractère différent des termes réunis distingue-t-il seul les deux sortes de contradiction ? Alors, du point de vue formel, qui ne s'occupe pas du contenu des jugements, on pourrait les identifier. Ainsi, M. Goblot, qui reconnaît l'existence à part des jugements de valeur, estime que « par la forme, ils ne diffèrent pas des autres jugements »[2]. Cependant, la véritable différence entre contra-

[1] *Log.*, pp. 182 sq.
[2] *Log.*, pp. 368-9.

dictions intellectuelle et morale est plus profonde que celle de leurs contenus. Elle gît dans le critère même de la relation, dans le motif même qui fait prononcer un rapport d'exclusion entre deux jugements. Dans un cas ce critère est moral, dans l'autre il est intellectuel. Là, c'est notre conscience qui se révolte et prononce un jugement d'exclusion entre les termes rapprochés; ici, c'est l'intelligence qui est heurtée et déclare les concepts incompatibles. Pour la conscience, le contradictoire est scandaleux; pour l'intelligence, il est absurde. Admettre la contradiction dans le premier domaine, c'est démoraliser la pensée; dans le second, c'est la rendre inintelligible. Le Dieu du panthéisme, source indifférente du bien et du mal, n'est nullement absurde ni inintelligible; mais il est scandaleux et démoralise la conscience, en la rendant indifférente au péché. Par contre un cercle carré n'est pas un scandale, mais une absurdité, une notion inintelligible. Le jugement par lequel la conscience rejette la contradiction se formule: « Il est immoral que ceci entraîne cela », ou, si l'on préfère: « Il est moral que ceci exclue cela »; celui par lequel l'intelligence s'y oppose: « Il est antirationnel que ceci entraîne cela » ou, si l'on préfère: « Il est rationnel que ceci exclue cela ».

« Ceci » et « cela » désignent quelque chose de *concret*, des jugements composés de notions ou de concepts *définis*, car ce n'est que de telles proposi-

tions que la conscience ou l'intelligence peuvent déclarer compatibles ou exclusives. Elles ne peuvent rien prononcer sur les rapports de symboles vides de tout contenu spécial, par exemple sur ceux de B et de C. Pour bien souligner ce fait capital, nous désignerons les termes de ces jugements moraux ou intellectuels concrets par d'autres lettres que celles employées pour les formules logiques purement abstraites.

Et pour bien marquer que les termes d'un jugement moral diffèrent entièrement dans leur caractère de ceux d'un jugement intellectuel, nous les symboliserons par des lettres différentes : les premiers par M, N, O, et les seconds par I, K, L. Ces lettres forment les termes des jugements M est N, M est O, I est K, I est L. Mais, à leur tour, ces jugements, considérés en bloc comme les prémisses des jugements hypothétiques qui prononcent sur leurs relations entre eux, peuvent en être appelés les termes. A ce titre, M est N peut être représenté globalement par *t*, M est O par *u*, I est K par *r*, et I est L par *s*, ces quatre lettres représentant des jugements *concrets*, à la différence de *p* et *q* réservés aux formules abstraites, vides de tout contenu, de la logique. Comme, dans cette première partie, nous ne considérons que la constitution du jugement hypothétique, le mot « terme » peut aussi bien s'y appliquer à *t*, *u*, *r* ou *s*, envisagés comme des tout indivisibles, qu'à leurs éléments M, N, O, I, K ou L.

Les jugements formulés tout à l'heure: « Il est moral que ceci exclue cela », « il est rationnel que ceci exclue cela » doivent donc finalement être représentés ainsi:

M est N exclut moralement M est O.
I est K exclut rationnellement I est L.

D'un domaine à l'autre, les termes réunis diffèrent, les critères diffèrent, les organes qui statuent diffèrent. La divergence entre les deux sortes de contradiction est trop profonde pour que nous puissions adopter l'opinion de M. Goblot. Car, si la différence du contenu (représenté par les termes) est négligeable du point de vue formel, il n'en est plus de même de celle du critère. Le caractère de ce dernier réagit en effet jusque sur la *forme* de l'exclusion.

Pour le montrer, cherchons où se fait sentir son influence dans les jugements ci-dessus. Nous verrons dans la seconde partie de notre étude que c'est le critère adopté qui trie le contenu des termes M, N, O, I, K, L, et que c'est à son influence qu'ils doivent leur caractère de notions morales ou de concepts intellectuels. Cela nous expliquera les différences que nous n'avons pu que constater jusqu'ici entre ces deux sortes de termes. Si M, N, O ou I, K, L sont modelés par le critère choisi, il influe par là-même sur leurs relations, car elles dépendent de leur contenu respectif. Il imprime donc sa marque à l'ensemble des juge-

ments catégoriques M est N, M est O, I est K, I est L. Ainsi, le caractère du critère se grave en second lieu dans les termes *t*, *u*, *r*, *s*.

Mais son influence ne finit pas là. En déterminant *t*, *u*, *r*, *s*, il prédétermine les relations que ces jugements soutiendront entre eux une fois réunis en jugements hypothétiques de la forme $p \supset q$. Et cela pour la même raison qui lui permettait d'influencer les relations de M, N, et O ou de I, K et L: c'est qu'une relation dépend du contenu des termes qu'elle unit. Car c'est suivant ce qu'une notion ou un concept admettent dans leur définition qu'ils soutiennent avec d'autres notions ou concepts telle relation plutôt que telle autre; et c'est suivant la définition des notions ou des concepts qu'il réunit qu'un jugement soutient avec un autre telle relation plutôt que telle autre. C'est, par exemple, suivant leur contenu que tel jugement excluera ou, au contraire, impliquera tel autre. Une fois démontré que c'est le critère adopté qui trie le contenu des termes M, N, O, I, K, L, il en résultera donc *ipso facto* qu'il *influence indirectement la forme* de tout jugement qui les groupe.

Mais, pour le moment, nous ne faisons que la théorie du jugement hypothétique, de forme $p \supset q$. Dans ces conditions, *r*, *s*, *t*, et *u* sont pour nous des données premières, de la genèse desquelles nous n'avons provisoirement pas à nous occuper. En tant que données toutes faites, ce sont au

contraire ces termes qui, par leur caratère moral ou intellectuel, nous dictent le genre de critère dont nous servir pour juger sainement de leurs relations. Pour les manier correctement, nous devons les accepter tels qu'ils sont et apprendre d'eux de quel point de vue établir leurs rapports et quelles relations prédétermine entre eux leur contenu. Pour l'instant, ce n'est donc pas par cette influence indirecte à travers les termes que nous pouvons démontrer l'action du critère sur la forme du jugement.

Mais n'exerce-t-il sur elle aucune influence directe ?

Pour le savoir, cherchons ce qui appartient au contenu et ce qui appartient à la forme de nos deux jugements

M est N exclut moralement M est O
I est K exclut rationnellement I est L.

Leur contenu se compose des termes *t*, *u*, ou *r*, *s*. Quant à leur forme, nous invoquerons à l'appui de notre thèse une phrase de M. Goblot lui-même: « Un verbe est essentiellement un mot qui..., par ses flexions, *par les adverbes qu'on lui adjoint*, exprime la forme du jugement, la convenance ou disconvenance entre l'attribut et le sujet... »[1]. « Moralement » et « rationnellement » font donc partie de la forme du jugement. Or,

[1] *Log.*, p. 184. C'est nous qui soulignons.

ces deux mots expriment précisément dans le jugement dont ils font partie le motif qui l'a fait prononcer, c'est-à-dire le critère de la relation établie entre ses termes. On s'en rendra mieux compte encore en revenant aux formules

Il est moral que M est N exclue M est O
Il est rationnel que I est K exclue I est L.

C'est *parce que* cela est moral qu'on exclut M est O au nom de M est N ; *parce que* cela est rationnel qu'on repousse I est L au nom de I est K. C'est donc dans la forme du jugement que le critère se reflète. On peut s'en rendre compte encore d'une autre façon. Lorsque nous étudions un jugement tout fait, dont nous ignorons la genèse, que nous rencontrons, par exemple, dans un livre, comment distinguons-nous s'il est de caractère intellectuel ou moral ? autrement dit, comment reconnaissons-nous le genre de critère qui l'a dicté ? Non pas par le caractère des termes, car celui qui a prononcé ce jugement peut s'être servi à tort d'un critère intellectuel pour juger de la relation entre deux termes moraux, et son jugement, quoique erroné, n'en sera pas moins intellectuel. C'est donc au caractère de la relation, c'est-à-dire de la forme, que nous reconnaissons celui du jugement. Mais si l'on juge du critère par la forme, c'est donc qu'il en fait partie.

En définitive, l'influence du cıitère sur la forme se traduit de deux façons. Si l'on accorde — ce

que nous démontrerons dans la seconde partie de notre étude — qu'il modèle les termes eux-mêmes, il agit indirectement à travers eux sur le *genre* de leur relation, puisqu'il dépend, à certains égards, de leur contenu qu'ils soient compatibles ou exclusifs l'un de l'autre. D'autre part, le critère agit directement sur la *qualité* de la relation, puisqu'il lui donne dans certains cas une teinte morale en l'opposant à un scandale éventuel, dans d'autres une teinte intellectuelle en l'opposant à une absurdité possible.

Pourquoi ne pense-t-on jamais au rôle du critère dans un jugement ? Pour deux raisons. Tout d'abord, lorsqu'on fait la théorie de la pensée, on raisonne par formules abstraites. Or le jugement logique, vide de tout contenu spécial, ne saurait, pour cette raison même, impliquer un critère. Car tout critère est particulier et la forme logique doit être valable pour tous les genres de pensée. La formule du jugement logique est donc simplement

A est B   exclut   A est non-B.

Etant donné ce qu'elle veut être, elle est parfaitement correcte. Mais son danger est celui de toute abstraction, celui d'être prise pour un compte-rendu complet de la réalité concrète. A force de manier des abstractions, l'esprit oublie souvent ce que, pour les obtenir, il a *abstrait*, éliminé des données concrètes, et ne pense plus à le réintégrer en retournant de la formule à la réalité. Dans le

cas qui nous occupe ici, ce que l'on oublie régulièrement, c'est qu'en réintroduisant à la place des symboles logiques des données concrètes appartenant toujours, par le fait même qu'elles sont concrètes, à un domaine spécial, on réintroduit du même coup la nécessité de juger leurs rapports du point de vue particulier dont elles relèvent elles-mêmes. Car le caractère et les relations des termes s'impliquent mutuellement; ils s'établissent et se modifient ensemble. Et le critère qui trie leur contenu prédétermine par là-même leurs relations. Lorsqu'elles sont encore à établir, c'est don' lui seul qui peut en juger correctement. Les formules logiques présentent les diverses *possibilités* de relations entre des données quelconques, mais ce ne sont pas elles qui peuvent fixer, dans le particulier, lequel de tous ces rapports convient à deux notions ou deux concepts concrets puisqu'elles ignorent leur contenu. Ainsi, c'est la logique qui fournit toute relation, mais c'est le critère qui en choisit une dans chaque cas. Le jugement concret reste par conséquent un jugement logique, mais la logique ne saurait l'établir à elle seule. En d'autres termes, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la forme d'un jugement concret. Pour ne plus l'oublier il conviendrait peut-être d'écrire ainsi la formule logique:

A est B exclut .... A est non-B

puisque aucun critère particulier ne saurait y

figurer, mais qu'il devra s'y en introduire un lorsqu'elle se particularisera en un jugement concret.

La deuxième raison pour laquelle on ne prend pas garde à l'existence d'un critère dans tout jugement concret, c'est qu'en général il y reste implicite. Dans la pratique, nous prononçons le plus souvent nos verdicts sans en indiquer le motif. Nous déclarons, par exemple, que Dieu ne peut être à la fois source du bien et du mal, ou qu'une tour ronde ne peut être carrée. Mais, à moins d'une contestation, nous ne motivons pas ces assertions, car ce serait fastidieux. Ce n'est qu'en cas de besoin que nous montrons la raison d'être de notre affirmation et le scandale auquel elle s'oppose ou l'absurdité qu'elle combat. Nous expliquons alors à notre interlocuteur qu'un tel dieu serait essentiellement immoral ou qu'il est antirationnel de parler d'une tour pareille. Lorsque le critère d'un jugement n'apparaît pas dans son énoncé, c'est donc simplement qu'il reste sous-entendu. Il suffit alors d'expliciter ce jugement pour faire apparaître son critère sous-jacent : *Dieu est source du bien exclut moralement Dieu est source du mal. Cette tour est ronde exclut rationnellement Cette tour est carrée.*

C'est ainsi que la théorie, par ses abstractions, et la pratique, par ses tournures elliptiques, se coalisent pour nous faire oublier que tout jugement concret est gouverné par un critère particulier.

Mais en réalité, pas plus que nous ne pouvons tirer une ligne sans que ce soit dans un certain sens, nous ne pouvons prononcer un jugement d'exclusion entre deux données concrètes sans que ce soit d'un certain point de vue. Vouloir séparer de son critère la forme d'un jugement concret, c'est vouloir séparer la ligne de sa direction. Et quand nous croyons ne recourir à aucun critère particulier, c'est en général que nous nous plaçons inconsciemment au point de vue intellectuel, car nous sommes d'incorrigibles intellectualistes, mais ce point de vue est aussi spécial qu'un autre.

En réalité, ne sont capables d'établir des jugements *concrets* que des points de vue spéciaux, donc des critères d'un genre spécial, donc des formes de jugement spécialisées. On ne peut appliquer sans plus à des jugements *concrets* une forme générale et invariable. Lorsqu'on croit le faire, c'est qu'on se laisse égarer par l'une des deux illusions dont nous avons parlé. Par conséquent, la pensée concrète est gouvernée par diverses sortes de formes.

Quant aux formes pures de tout critère, inutilisables telles quelles, sauf pour le maniement de symboles abstraits, et dont l'étude est l'objet de la logique pure, commune par conséquent à tous les domaines, nous nous en occuperons plus loin. Mais nous verrons alors aussi ce que l'on peut faire dire et ce que l'on ne peut pas faire dire à cette logique.

Pour le moment, groupons nos conclusions par le tableau suivant :

Formule du Jugement logique

A est B	exclut.....	A est non-B
terme p		terme q
contenu	forme	contenu

Formule du Jugement moral.

M est N	exclut moralement	M est O
terme t	critère moral	terme u
contenu	forme (morale, c'est-à-dire déterminée par le critère moral).	contenu

Formule du Jugement intellectuel.

I est K	exclut rationnellement	I est L
terme r	crit. intell.	termes
contenu	forme (intellect[lle], c'est-à-dire déterminée par le critère intellectuel).	contenu

Dans une notation symbolique du genre $t \supset u$, $r \supset s$ (u signifiant alors M n'est pas O; et s, I n'est pas L) nous pourrions exprimer ainsi notre idée : dans une telle formule, figurant un jugement *concret*, la relation ne se présente jamais sans une « cote » spécifiant son critère, moral, intellectuel, ou autre (car il y a encore d'autres domaines que ceux dont nous nous occupons ici, p. ex. le domaine esthétique). Cette cote peut être représentée par le signe $^{\mu}$ (moralement), $^{\iota}$ (rationnellement, c'est-à-dire : conformément au critère intellectuel), $^{\rho}$ (religieusement, au cas où l'on admettrait la dualité des consciences morale et religieuse), $^{\varepsilon}$ (esthétiquement).

Ainsi $t \supset^{\mu} u$ signifie : t entraîne moralement u.

IV

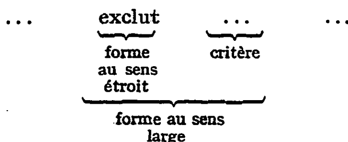
Cette dualité reconnue entre les deux sortes de contradiction dont nous nous occupons ici constitue-t-elle un dualisme absolu ? Le contenu, le critère et par conséquent la forme des deux genres de jugements d'exclusion différant, n'y a-t-il plus aucun élément commun entre eux ? Non pas. Leur seule communauté de nom suffirait à déceler qu'entre les deux sortes de contradiction un pont subsiste.

En outre, reprenons les formules de la page précédente. Ne subsiste-t-il rien si l'on supprime tout ce qui diverge de l'une à l'autre ? Au contraire; il subsiste le verbe: exclut. Ce qui est commun, c'est ce verdict d'exclusion. Nous touchons là au fond même de ce fondement qu'est le principe de contradiction. Car sa formulation en un jugement bien arrêté en est déjà un état second. A la base du principe en tant que jugement élaboré gît un sentiment immédiat d'exclusion, peut-être préconscient, que provoque une impression de différence entre certains éléments du représenté, lorsqu'on veut les réunir en un jugement. « Toute possibilité... de sûreté pour un jugement, et par conséquent la possibilité de juger repose sur le fait qu'une conscience immédiate de la différence est possible d'une manière parfaitement sûre »[1]. Puisque cette

[1] SIGWART, *Log.*, 1ter B., S. 180 (v. dès p. 178).

impression est la base de tout jugement, elle l'est entre autre de celui que constitue la formule même du principe de contradiction.

Il conviendrait donc de distinguer entre la forme du jugement au sens large, qui comprend son critère et varie avec celui-ci d'un domaine à l'autre, et sa forme au sens étroit, qui est commune à tous:



les points représentant les éléments variables du jugement.

Au sens large, la forme est spécialisée; au sens étroit, générale. L'existence de cet élément commun condamne l'idée d'un dualisme absolu entre les pensées intellectuelle et éthico-religieuse, et celle qui pourrait en découler, que la contradiction morale ne serait pas vraiment une contradiction et qu'il faudrait réserver ce nom à ce que nous appelons ici contradiction intellectuelle.

Mais cette forme commune de deux (ou plusieurs) formes est quelque chose de si abstrait, de si vague, de si ... désarticulé, si l'on ose dire, que l'on ne peut l'utiliser telle quelle dans une pensée concrète. On peut y penser, comme à une ligne sans direction; on peut établir des théories abstraites à son sujet, comme au sujet d'une telle

ligne. Mais on ne saurait pas plus réaliser l'une dans un jugement concret que l'autre dans un dessin.

Si l'on cesse de raisonner abstraitement pour tâcher de se représenter vraiment ce que peut être une exclusion sans critère d'exclusion, on s'aperçoit que c'est une impossibilité pratique.

La forme de l'exclusion au sens étroit est inutilisable seule, parce que l'on ne peut jamais juger un cas concret sans que ce soit d'un point de vue particulier. La logique n'entre en activité que par l'adjonction d'un critère; mais, sitôt que l'on en admet, on la spécialise en formes diverses, suscitant des systèmes de pensée totalement divergents, comme l'ont montré les quatre exemples cités.

Concluons. Si l'on pose la question du rôle du principe de contradiction dans la pensée éthico-religieuse, il faut donc distinguer: Le principe de contradiction en tant que pure forme d'exclusion entre deux jugements, en tant que forme logique commune à toutes les manières de penser, règne sur la morale et la dogmatique comme sur toutes les disciplines de l'esprit. — Le principe de contradiction appliqué selon le critère moral, ou, comme nous l'appellerons désormais pour plus de brièveté, le principe de contradiction moral, est la forme qui régit spécialement la pensée éthico-religieuse. — Enfin, le principe de contradiction spécialisé par l'adjonction du critère intellectuel, ou, comme nous le nommerons dorénavant, le principe de contra-

diction intellectuel, n'a pas de rôle à jouer dans le domaine éthico-dogmatique [1].

Dans le premier sens, l'on peut dire que le principe de contradiction vaut aussi bien pour le domaine moral qu'intellectuel, et les auteurs qui le prétendent ont raison s'ils l'entendent de cette façon. *Mais l'erreur que l'on fait fréquemment consiste à passer, sans y prendre garde, du premier au troisième sens et, en arguant de la portée générale du principe logique, à prétendre soumettre la pensée éthico-religieuse au critère intellectuel.* En intellectualistes que nous sommes malgré nous, nous nous rendrons mieux compte combien cela est faux en le comparant à l'erreur inverse, qui consisterait à appliquer le principe de contradiction moral au domaine intellectuel: il est reconnu par tout le monde que la science est et doit être amorale.

La seule instance pour les jugements éthico-religieux est la conscience. Ce qu'elle ratifie est logiquement exact. Il n'y a donc jamais de contradiction logique qui ne soit déjà une contradiction

[1] Nous disons intentionnellement: principe-de-contradiction moral, principe-de-contradiction intellectuel, et non: principe de contradiction-morale, principe de contradiction-intellectuelle, ce qui pourrait laisser croire que seul le contenu varie. — Ce principe de contradiction moral correspond à ce que M. Piaget appelle, d'un nom plus général toutefois, principe des valeurs: « On peut désigner le principe de contradiction, appliqué aux valeurs, du nom de principe des valeurs et l'énoncer comme suit: les valeurs qui se déduisent les unes des autres au cours de l'expérience morale doivent être en accord les unes avec les autres, et par conséquent se reproduire mutuellement ». (*Ste Cr.*, p. 79.)

dans le domaine où elle est commise. On ne peut par conséquent en appeler à un point de vue contre le verdict prononcé à un autre. Le jugement logique confirmera toujours celui porté à un point de vue spécial, puisqu'il y est impliqué ; et les autres points de vue particuliers sont incompétents.

On le voit, il ne s'agit pas de passer par-dessus le principe de contradiction, mais au contraire d'en respecter les formes particulières que lui donne l'intervention des critères propres à chaque domaine. Ce que nous critiquons, c'est la violation de l'une d'elles au nom d'une autre. Ce que nous réclamons, c'est qu'en éthique et en dogmatique l'on évite la contradiction morale et religieuse, comme en science la contradiction intellectuelle. Nous estimons prendre par là le principe de contradiction plus rigoureusement en considération qu'on ne le fait souvent, lorsqu'en matières dogmatiques on passe à la légère par-dessus des contradictions morales pour éviter d'apparentes contradictions intellectuelles.

Remarques :

I. — Les contradictions que l'intelligence voit dans certaines couples de jugements éthico-religieux et qui semblent poser le problème de la dualité des consciences religieuse et morale (dont l'une statuerait l'un des termes ; l'autre, l'autre) disparaissent lors-

qu'on renonce à l'emploi du critère intellectuel en matière éthico-dogmatique. L'affirmation d'un Dieu inconnaissable et celle d'un Dieu connaissable, celle de son infinité et celle de sa personnalité, la croyance à sa transcendance et le maintien de son immanence[1]: autant d'assertions dont les unes répondent à un besoin surtout religieux, les autres à un besoin surtout moral; autant de juxtapositions inintelligibles, mais nullement immorales. Le rejet du critère intellectuel en ces matières transforme ces «contradictions» en simples oppositions, qui marquent le rapport entre la préoccupation religieuse et la préoccupation morale comme celui de deux pôles de la conscience, mais non plus comme un dualisme radical.

II. — Nous avons vu plus haut l'indépendance de la question psychologique et de la question métaphysique: la constatation éventuelle de contradictions nécessaires au sein de notre pensée n'implique pas forcément que la réalité elle-même soit contradictoire. L'indépendance réciproque des contradictions intellectuelle et morale est de la même sorte que celle des problèmes psychologique et métaphysique. Dans les deux cas, les con-

[1] Voir FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. II, pp. 258-306 (v. spécialement pp. 265; 268; 284); 324.

ditions de dépendance ou d'indépendance des deux domaines sont les mêmes. Comme, pour appliquer une contradiction psychologique au domaine métaphysique, il faut *croire* à l'adéquation de la pensée à la réalité, à « la réciprocité des lois du sujet et de l'objet », dirait Renouvier, il faut, pour appliquer une contradiction intellectuelle au domaine moral, *croire* à l'adéquation réciproque des critères intellectuel et moral, *croire* que ce qu'ordonne ou prohibe l'un, c'est ce que commande ou défend l'autre. Dans les deux cas, pour passer d'un domaine à l'autre, il faut un *acte de foi*. Pour notre part, nous estimons que le premier ne nous est pas demandé dans ce travail, et nous nous refusons au second, en face des divergences constatées.

III. — Nous ne cherchons dans cette étude que les rapports des pensées éthico-religieuse et intellectuelle. Il ne faudrait cependant pas que cette limitation donnât l'impression d'une simple dualité au sein de notre esprit. Il y a bien plutôt une pluralité de systèmes dans la connaissance humaine. A tout le moins existe-t-il une troisième façon de coordonner les données de la réalité : la pensée esthétique. Cette pensée découle, elle aussi, d'un point de vue à part ; ses « termes » se groupent donc selon un critère particulier. Le principe de contra-

diction s'y applique d'une façon spéciale, et on pourrait l'appeler, lorsqu'il remplit cette fonction, principe de contradiction esthétique. Cette pensée se meut, comme nous le verrons plus loin pour les autres, entre deux pôles qui lui sont propres: le beau et le laid.

De même que la dogmatique et l'éthique sous l'angle moral, de même que la science sous l'angle intellectuel, l'esthétisme systématise la totalité du réel sous l'angle artistique.

IV. — L'on parle souvent du rôle que joue la morale jusque dans la science. Et la dualité établie ici entre les fonctions intellectuelle et morale peut sembler contredire cette constatation. Mais il convient de distinguer entre le contenu de la science et la façon dont elle se constitue. Le premier est strictement intellectuel ; la seconde, elle, pose un problème moral. On peut donc dire que la science est amorale (dans ses jugements), et déclarer, d'autre part, avec M. Goblot : « l'esprit scientifique est... fait... notamment de qualités morales » [1]. Cela explique aussi comment Frommel peut, sans se contredire, affirmer que l'homme « peut très bien penser d'une manière amorale. Par exemple : 2 + 2 = 4.

[1] *Log.*, p. 377; cf. p. 11.

Il n'y a rien de moral là-dedans »[1], et prétendre pourtant ailleurs: « Sans sincérité pas de science, et sans obligation ... pas de garantie de sincérité... C'est sous cet angle que la morale ... entre, comme facteur constitutif, jusque dans l'élaboration scientifique elle-même et en assure la vérité[2] ».

Pour saisir la possibilité de ces deux affirmations, il suffit de remarquer que les termes du jugement scientifique ne sont pas ceux du jugement moral. Le premier pose une relation entre : $2 + 2$, et : 4, par exemple. Le second porte sur le jugement intellectuel lui-même en tant que jugement et le déclare vrai ou faux. Ses termes sont donc: $[2 + 2 = 4]$, et: vrai. Les jugements scientifiques sont donc amoraux, mais à leur propos se pose la question morale de leur vérité ou de leur fausseté. Ce n'est donc pas sur le contenu de la science que la morale exerce son contrôle, mais sur sa constitution par le savant, dont elle surveille la sincérité[3]. L'on pourrait exprimer

[1] *Vér. hum.*, T. II, p. 33.
[2] *Vér. hum.*, T. I, p. 438.
[3] Cf. encore, à ce propos, la controverse entre Sigwart et Windelband sur les relations du jugement théorique (theoretisches Urteil) et du jugement (Beurteilung) qui statue sur sa vérité ou sa fausseté, dans la Logik de Sigwart, pp. 162 sqq.; entre autres cette phrase de Sigwart (p. 166): « Ce qui est jugé par les prédicats vrai et faux, ce ne sont pas les représentations d'objets quelconques, mais l'action même du jugement». — Sur l'erreur en tant que mal moral, cf. FROMMEL, *Vér. hum.* T. III, pp. 18 sqq.

cette distinction en disant qu'en science le principe moral n'est pas le principe directeur, mais un principe contrôleur.

Notre solution, qui souligne l'hétérogénéité presque totale des jugements intellectuels et moraux, n'empêche nullement qu'un jugement moral s'exerce à propos d'un jugement intellectuel.

CHAPITRE III

Logique formelle et logique intellectuelle

I

L'emploi du terme Logique révèle en général une confusion qui conduit à des conclusions erronées. Tantôt on voit dans la logique une discipline rigoureusement formelle dont les principes régissent toute la pensée; et c'est bien. Tantôt on fait de l'intelligence l'organe de la logique, on identifie donc les pensées intellectuelle et logique et, comme on est libre de ses définitions, on en a le droit. Autrement dit, dans un cas on fait de la Logique la science de la forme au sens étroit et général; dans l'autre, celle de la forme au sens large, spécialisée par un critère, le critère intellectuel. Seulement, lorsqu'on dote ainsi la logique d'un caractère particulier, sa portée se limite au domaine spécial de l'intelligence. Par conséquent, ce dont on n'a plus le droit et que l'on fait pourtant constamment, c'est de jouer sur les mots, sans s'en douter, et, par la combinaison des conceptions formelle et intellectuelle de la logique, d'étendre son règne sur tous les genres de pensée

tandis qu'on la dote d'autre part d'un critère particulier, gros de conclusions spéciales, c'est-à-dire d'un contenu spécial. C'est l'utiliser à la fois au sens large et au sens étroit, ou, si l'on préfère, au sens particulier et au sens général. On aboutit alors à des conséquences désastreuses: s'étant assuré le droit de juger par la logique tous les genres de la pensée, on en critique les divers contenus d'après leur conformité à l'un d'entre eux. Ils ne peuvent dès lors manquer de paraître semés de contradictions, c'est-à-dire d'absurdités, ce qui les condamne aux yeux d'une « saine logique ». Seules des inconséquences préservent fréquemment de cette conclusion négative radicale. Mais il subsiste alors tout au moins un malaise devant l'égale impossibilité de soustraire la pensée religieuse, par exemple, à la logique et de la soumettre aux catégories intellectuelles. Beaucoup de critiques, de négations, d'athéismes, de scepticismes, ne reposent que sur cette confusion. Et ce n'est pas seulement la pensée religieuse qui souffre de cet état de chose. Mais la pensée « logique » elle-même, qui, à moins de nier tous les points de vue autres que celui de l'intelligence, se condamne à tout jamais à réintroduire par une porte les contradictions qu'elle chasse par l'autre, car en tant que science de la forme au sens étroit elle sera toujours sans armes pour repousser ce qu'elle aura exclu au nom du critère intellectuel, en tant que science de la forme au sens spécialisé.

Ou l'un ou l'autre. Ou la logique est rigoureusement formelle et courbe l'esprit entier sous ses lois, mais virtuellement, pour ainsi dire, en l'absence d'un critère, ou elle a un caractère intellectuel, mais ne s'applique alors qu'aux démarches de l'entendement. Pour claire que soit cette distinction, nous l'avons en vain cherchée au cours de nos lectures.

Même les traités de logique n'échappent pas à ce malentendu. Un exemple nous fixera : M. Goblot entend par Logique « la science des opérations de l'esprit en tant qu'elles conduisent à la vérité, la science des conditions de la connaissance vraie »[1]. Si la Logique est cela, il en existe alors plusieurs (au moins deux), même si cette discipline « ne considère que la forme des opérations de l'esprit dans son rapport avec la vérité en général »[1], parce qu'une telle forme pour diriger des « opérations », c'est-à-dire pour s'appliquer à des jugements dotés d'un contenu *concret*, doit impliquer un critère et que les critères sont divers. « Forme » doit donc s'entendre ici au sens large (impliquant un critère) ou, si l'on préfère, au sens spécial (impliquant un critère ou intellectuel ou moral).

Et quel est le critère qui intervient silencieusement dans la Logique de M. Goblot ? Le critère intellectuel. En veut-on la preuve, en voici une

[1] *Log.*, p. 13.

première: un traité de logique formelle, au sens rigoureux et général du mot, ne pourrait jamais donner d'exemples concrets, du moins sans observer deux conditions dont nous allons parler. Car tout exemple implique un contenu; sa matière n'est jamais indifférenciée. Elle dicte, pour la juger sainement, l'emploi du critère propre au domaine dont elle fait partie. Une logique vraiment générale, ayant vraiment droit à se dire unique parce que dépouillée de tout critère particulier, ne peut donc juger d'aucun contenu. Chaque fois qu'elle le fait, dans un exemple, elle sort de son domaine, elle dit plus qu'elle ne peut dire à elle seule, elle se spécialise. Cette spécialisation est tout à fait légitime sous deux conditions: qu'on la fasse remarquer tout d'abord; puis que l'on renonce à la valeur générale des résultats ainsi obtenus, c'est-à-dire que l'on renonce à les présenter comme des nécessités de la logique rigoureusement formelle, valables dans tous les domaines. Mais la première condition n'est jamais observée: c'est inconsciemment que l'on passe du point de vue formel au point de vue spécial. D'où le danger constant de violer la seconde. Et le fait que tous les exemples sont jugés d'emblée du point de vue intellectuel confirme que la confusion signalée se produit toujours à son profit, aux dépens, s'il le faut, des autres points de vue possibles. Ce que l'on pouvait prévoir, puisqu'elle réside précisément dans une fusion inconsciente des points

de vue formel et intellectuel en un seul point de vue « logique ».

Mais voici un second indice du caractère intellectuel du Traité: ce n'est pas que dans ses exemples que M. Goblot se place au point de vue intellectuel, c'est dans le développement même de ses théories. Les trois quarts du temps cela ne frappe pas, car tout ce qui est rationnel n'est pas forcément moralement contradictoire. Cependant certaines expressions sont assez caractéristiques d'un domaine ou de l'autre pour qu'on ne puisse s'y tromper. C'est ainsi que, parlant des jugements de comparaison, M. Goblot dit: « Nous appellerons ainsi les jugements qui font intervenir les idées de plus et de moins [1] ». Rien là qui ne concerne la pensée dans son ensemble. On peut aussi bien distinguer entre plus et moins dans le domaine moral, par exemple, que dans le domaine intellectuel. Mais la tendance décrite se traduit déjà dans cette autre phrase sur le même sujet: « Nous allons voir que les jugements proprement empiriques se ramènent à trois, ceux de différence, d'identité et de comparaison *du grand et du petit*» [2]. Voilà déjà deux conceptions nettement étrangères à la pensée éthico-religieuse, sinon en un sens tout figuré. Les exemples cités ne modifient pas notre impression: un homme plus petit qu'une maison; un mot, partie du livre. Que de tels

[1] *Log.*, p. 59.
[2] P. 49. C'est nous qui soulignons.

concepts — de grandeur, de petitesse, de partie, de tout — soient totalement hétérogènes au domaine éthico-religieux, l'histoire de la théologie ne nous l'apprend que trop. Quand on voit dans l'homme l'être fini et en Dieu l'être infini, dans le premier la partie et dans le second le tout, l'*ens universalissimum,* les deux « natures » du Christ, ne peuvent que devenir contradictoires.

Un exemple frappant de ce malentendu — et d'autant plus frappant ici que nous venons de voir M. Goblot employer ces notions de « partie » et de « tout » comme exemples — nous est fourni par une critique de M. Traub à M. Heim [1]. Il lui reproche, comme contradictoire, d'admettre à propos de l'expérience du Christ, faite au travers de celle du Devoir, les deux jugements : *Une partie est différente du tout. — Une partie est identique au tout.* Certes, intellectuellement ces jugements sont contradictoires. M. Heim, nous l'avons vu, parle justement le langage de la « logique » pour en montrer les impasses et en dégager la pensée religieuse. Mais dans l'idée même que traduit ce langage impropre, il n'y a pas de contradiction éthico-religieuse, car la conscience chrétienne réclame et l'humanité du Christ et sa divinité. Autrement dit, elle le considère à la fois comme membre de l'humanité et comme objet de l'expérience de l'obligation, ab-

[1] *M. f. P.*, 1918, 7/8tes Heft, S. 230.

solue, universelle, éternelle. La conscience ne peut repousser comme moralement contradictoire ce qu'elle réclame comme nécessaire. C'est au contraire la suppression de la révélation chrétienne qui ramène aux contradictions, morales cette fois, de la révélation naturelle [1]. Le problème du Christ appartenant au domaine éthico-religieux, il suffit qu'il n'y ait pas de contradiction morale pour qu'il n'y en ait point de logique, rigoureusement parlant. Ce n'est qu'en voyant les choses d'une façon intellectuelle, géométrique, physique, pour ainsi dire, ce n'est qu'en interprétant l'humain par le concept du fini, de la partie, et le divin par celui de l'infini, du tout, qu'on tombe dans la contradiction, mais intellectuelle cette fois.

Ces concepts — de grandeur, de petitesse, de partie, de tout — sont autant de concepts qui relèvent de l'intelligence. Et cette intelligence doit être expressément entendue au sens où nous l'avons définie: « c'est toujours par l'enveloppement que nous définissons le grand et le petit ». « Le jugement de comparaison s'applique au temps comme à l'espace ». « On peut souvent transporter par la pensée le petit dans le grand, et juger que celui-ci envelopperait celui-là ». « Le jugement de comparaison se fait souvent par une expérience mentale de superposition... Nous ne pouvons plus juger quand la superposition est impossible. [2] » Que

[1] Vid. sup., pp. 73 sqq.
[2] *Log.*, p. 60.

l'on applique ces considérations au domaine spirituel, que l'on essaie d'établir par elles lequel fut le plus grand, de Jésus ou de Mahomet, et l'on se rendra compte sans peine de la valeur exclusivement intellectuelle de ces définitions. C'est nettement l'intelligence spatiale, particulièrement adaptée au quantitatif, au monde matériel, au « solide inorganisé »[1], qui parle ici.

Cette constatation éclaire après coup le caractère intellectualiste de la Logique de M. Goblot dès la première ligne de son premier chapitre: « L'acte élémentaire de l'*intelligence* est le jugement »[2]. Si ce terme doit être pris comme nous venons de l'indiquer, le jugement en est bien l'acte élémentaire, mais il est aussi celui d'autres organes de la pensée. — « Dès qu'un fait entre dans la conscience il est jugement »[3]. C'est dire qu'il a un caractère intellectuel, car «l'intelligence se définit par son acte, le jugement »[4]. Mais nous nous sommes précisément attaché à démontrer que si tout jugement est logique, il ne l'est pas toujours intellectuellement. — « Les jugements d'expérience n'ont pas pour matière et pour objet ce qui entre du dehors par nos sens dès qu'ils s'ouvrent, mais ce que l'esprit sait y démêler une fois les sens éduqués et le jugement formé. Ce qui

[1] Cf. Bergson, *Evol. créat.*, p. 166.
[2] P. 43. C'est nous qui soulignons.
[3] P. 44.
[4] P. 22.

est *offert* ne saurait être *saisi* et par conséquent *donné* qu'en subissant une transformation profonde, s'il est vrai, comme le prétend M. Bergson, que l'intensité, la multiplicité et la succession des états de conscience soient, en un sens, illusoires »[1]. L'esprit, c'est donc ici l'intelligence, voire au sens bergsonien, et seul son produit serait matière de jugement. Il ne reste de place pour aucun système de coordination autre que celui de l'intelligence. Et M. Goblot, nous venons de le voir, entend ce terme d'une façon au moins aussi étroite et exclusive que nous-même. — « Pour que le jugement empirique soit logiquement valable, il faut que les causes qui le déterminent soient purement intellectuelles »[2]. Il n'y a donc de jugement logique que le jugement intellectuel. — « Ce qui constitue une connaissance vraie, un fait scientifique, ce n'est pas l'expérience subjective du malade, mais l'expérience objective du clinicien, c'est-à-dire les déclarations du malade, les concepts et les métaphores dont il se sert pour décrire son mal »[3]. L'organe de la vérité est donc bien, exclusivement, l'intelligence scientifique, objective, qui observe « du dehors » et travaille sur des concepts.

Il conviendrait d'étendre cette analyse à l'ensemble du Traité. Mais notre but n'étant pas ici

[1] *Ibid.*, p. 45.
[2] P. 46.
[3] P. 47.

de critiquer cet ouvrage, mais uniquement d'y puiser un exemple pour éclairer notre thèse, nous ne pouvons nous y attarder plus longtemps. Du reste la seconde partie en est consacrée à un raisonnement que M. Goblot reconnaît lui-même n'être « pas purement formel »[1], le raisonnement déductif. « Pour les logiciens à tendance psychologique.., comme... Goblot.., la déduction est une sorte d'expérience mentalement imaginée »[2].

Ainsi M. Goblot écrit une logique intellectuelle. Et cela est légitime; autant que d'écrire une logique morale, par exemple. Il identifie logique et intellectuel[3]. Et c'est son droit, car chacun est libre de

[1] *Log.*, p. 252.

[2] *Ste Cr.*, conférence Piaget, p. 58. — Le parallélisme que M. Piaget établit entre l'expérience logique et l'expérience morale trahit aussi une conception intellectuelle de la première. Car, ou bien il s'agit d'un parallèle entre la pensée intellectuelle et la pensée morale, vu que la pensée logique, au sens rigoureux du mot, ne saurait être mise en parallèle avec la pensée morale qui n'est qu'un de ses aspects particuliers; ou bien, comme cela semble plutôt ressortir de la p. 69, il s'agit d'un parallèle entre la pensée tout court et l'action morale. Mais il n'y a pas de pensée tout court, car la logique au sens général ne comprend que des formes au sens le plus étroit, et elles ne peuvent diriger aucune expérience. Toute expérience logique sera donc ou une expérience intellectuellement logique ou une expérience moralement logique, c'est-à-dire une expérience logique gouvernée par un critère de l'une ou l'autre sorte. Il ne peut donc y avoir parallèle qu'entre la pensée et l'action morales, au sens où l'idée est parallèle de l'acte, ou entre les pensées intellectuelle et morale, en ce sens que leur fonctionnement est symétrique.

[3] Comme M. Heim, ou comme W. James, *Phil. Exp.*, p. 207, pour citer encore un autre exemple de cette conception. (Voy., dès p. 201, la démonstration du dilemme auquel conduit la double prétention de soumettre l'expérience à la

ses définitions. Mais comment prétendre encore, dans ces conditions, que « par la forme » les jugements de valeur « ne diffèrent pas des autres jugements »[1] et conclure qu'« il n'y a ... aucune logique spéciale des jugements de valeur »[2]? Il est tout à fait juste, en soi, de soutenir l'unicité de la logique formelle; cela implique seulement que l'on entend ce terme de Forme dans son sens étroit. Prise à part,aucune des assertions de M. Goblot n'est donc fausse. Mais ce qui est faux, c'est de maintenir *à la fois*, dans le même Traité, le caractère intellectuel, spécial, et la compétence générale de la logique. Car c'est prendre simultanément les mots de Logique et de Forme dans leur sens large et rigoureux, et identifier d'une part l'intelligence avec l'esprit en général, tandis que d'autre part on lui confère des caractères qu'il ne possède pas dans son ensemble.

Si l'on voulait mettre fin à cette confusion, il faudrait trier, au long des Traités de Logique, ce qui appartient à la logique rigoureusement formelle et vaut pour tous les domaines de la pensée, et ce qui présuppose le secours d'un critère spécial et, relevant par conséquent d'une « logique » particulière qui n'est plus formelle qu'au sens large

logique et de réduire celle-ci à la « logique intellectualiste »). Voy. aussi *Evol. créat.*, p. 174, où M. Bergson souligne de la façon la plus intéressante le caractère intellectuel de notre logique.

[1] *Log.*, p. 368.
[2] P. 369.

du mot, n'a de valeur que pour le genre de pensée dépendant de ce critère. Nous ne pouvons qu'indiquer cette tâche comme une conséquence de nos conclusions, sans avoir le loisir de l'entreprendre ici.

D'ailleurs, ce n'est pas que du côté des Logiciens que cette confusion s'observe; elle règne jusque dans le camp des anti-intellectualistes, qui, voulant, avec raison, affranchir la pensée éthico-religieuse des principes intellectuels, en proscrivent, abusivement, les principes logiques, parce qu'ils confondent les uns avec les autres. « La distinction du bien et du mal juge de toutes les croyances morales et religieuses, comme le principe de contradiction juge de toutes les opinions scientifiques [1]». Un tel parallèle révèle une conception tout intellectuelle du principe de contradiction, alors qu'il est un principe rigoureusement logique, valable dans tous les domaines de la pensée. A un principe moral, propre à la conscience, ne peut faire pendant qu'un principe intellectuel, particulier à l'entendement, mais non pas un principe général de la pensée, tel qu'un principe logique.

L'on ne peut donc parler de l'unicité de la « logique » entendue comme elle l'est couramment. Si on veut lui faire dire ce qu'on lui fait dire — très abusivement —, il faut alors reconnaître l'existence de diverses « logiques ». Et si l'on veut

[1] FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. I, p. 11.

n'avoir qu'une logique commune, il faut se résoudre à ne pouvoir l'utiliser en l'absence de tout critère qui lui permette d'entrer en activité à propos de données concrètes. Elle ne peut être alors qu'une théorie de symboles vides, sans emploi immédiat; elle ne peut s'éclairer d'un seul exemple. Elle est quelque chose de si désarticulé qu'elle ne peut rien organiser de concret, de si vague qu'on peut à peu près tout obtenir d'elle. Observer la limite de ses compétences est si difficile qu'on la transgresse sans cesse inconsciemment.

Un exemple montrera la souplesse de la logique conçue de cette façon. Reprenons le quatrième des cas exposés plus haut. La toute-activité de Dieu signifie la dépendance absolue de l'homme. Nous avons donc ces deux jugements:

L'homme est absolument dépendant. — S est P

L'homme est absolument libre. — S est Q

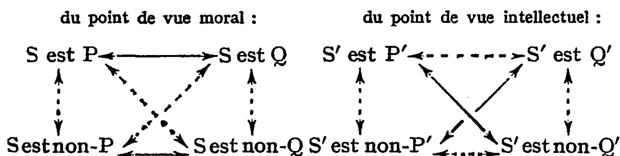
Pour marquer le fait que, suivant le point de vue d'où on les envisage, les termes de ces jugements sont des notions morales ou des concepts intellectuels, nous les représenterons dans le premier cas par S, P, Q, dans le second par S', P', Q'. Soit:

$\longleftrightarrow$ = concomitant $\quad$ ←‑‑‑→ = incompatible.

Nous avons:

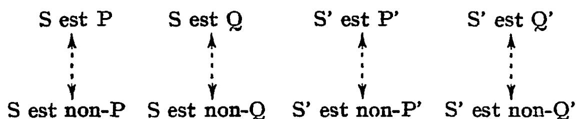
$$\text{S est P} \overset{\mu}{\longleftrightarrow} \text{S est Q} \qquad \text{S' est P'} \overset{\iota}{\dashleftarrow\dashrightarrow} \text{S' est Q'}.$$

Et, par conséquent, les deux tableaux suivants:



Le croyant sent qu'il doit se croire libre et dépendant de Dieu, qu'il doit croire à sa responsabilité et à la grâce divine tout à la fois. Le pécheur étouffe son remords en rejetant du même coup la croyance en sa responsabilité et celle en sa dépendance à l'égard de Dieu. Cette connexion, pas plus que la précédente, ne peut s'établir logiquement, mais elle se constate empiriquement et s'explique moralement [1]. C'est un phénomène de la psychologie du péché: le sentiment de la faute pousse tout à la fois au déterminisme et à l'athéisme; la première réaction au malaise, au remords inconscient qui la suit, est le désir de rejeter sa responsabilité et de se débarrasser de Dieu simultanément.

Mais que peut nous dire la logique sur tout cela ?



Mais sur les rapports de S est P et de S est Q,

[1] Vid. inf., dès p. 162, ce qui dicte un dogme et ses relations.

de S est non-P et de S est Q, de S est P et de S est non-Q, de S est non-P et de S est non-Q, et sur tous les rapports similaires du côté intellectuel, elle doit se taire jusqu'à l'intervention d'un critère. Elle peut donc nous dire que la négation d'une chose la contredit, mais non qu'une chose en contredit une autre. C'est ce que nous avons déjà vu lors de la critique par Sigwart de la formule kantienne du principe de contradiction.

Un traité de logique formelle peut donc établir que A est B exclut A est non-B, mais il ne peut continuer ainsi : par exemple « l'homme est absolument dépendant » exclut « l'homme est absolument libre » (donc la foi chrétienne est une absurdité) ; parce que, pour pouvoir l'affirmer, il faut avoir établi que ces deux jugements sont incompatibles, c'est-à-dire avoir adopté le critère intellectuel de préférence au critère moral qui les statue concomitants. Et faire cela, c'est ou bien sortir de la logique, ou bien lui conférer un caractère intellectuel qui lui ôte dès lors tout droit à se dire valable pour l'ensemble de la pensée. Si donc je veux traiter la juxtaposition des croyances en question de contraire à une « saine logique », il me faut tout d'abord reconnaître le caractère tout particulier de cette saine logique.

Quant à la vraie logique, je dois l'appliquer à chaque domaine conformément aux critères qui lui sont propres. Car « quel est le critérium de la contradiction ?... c'est l'impossibilité de mener

à chef les opérations... »[1]. « C'est l'état de bonne conscience intellectuelle où l'on est en restant cohérant, l'état de déséquilibre où l'on est si l'on a dévié »[2]. Or, comme nous l'avons vu, une opération peut, envisagée sous un certain angle, aboutir à une impasse, et réussir à un autre point de vue; c'est donc de lui que dépend notre bonne conscience ou notre état de déséquilibre. C'est le point de vue, intellectuel, ou moral, ou religieux, qui décide du « critérium de la contradiction »; la possibilité des opérations[3]. Comme le dit encore M. Piaget, « la logique n'a point de règles à nous donner sur ce qui est contradictoire et ce qui ne l'est pas »[3]. Ce qui n'est pas contradictoire au point de vue particulier ne peut l'être au point de vue logique car la forme large, munie d'un critère, implique la forme étroite.

Tout ce que peut faire la logique, outre la création de formules abstraites, inapplicables sans plus, c'est d'admettre les connexions *établies* par un critère ou par un autre et de les *exprimer* après coup à sa façon en les transformant en relations logiques. Mais elle ne saurait les établir elle-même. Ainsi, à l'état primitif, S est P et S est Q sont deux jugements concomitants, jaillis chacun immédiatement de la conscience. Intervienne la réflexion

[1] Conférence Piaget. *Ste-Cr.*, p. 59.
[2] P. 61. Suivant notre vocabulaire, nous dirions « l'état de bonne conscience » tout court.
[3] P. 62.

logique, elle transforme cette connexion en une relation de sa façon et l'exprime: Si S est P, S est Q (ce qui sous-entend: Si S est P, il est moral que S soit Q), ou: S est P entraîne (moralement) S est Q. Mais cette forme constitue déjà pour ces jugements un état second.

Sous cette forme, les deux jugements ci-dessus S est P entraîne (moralement) S est Q, S' est P' exclut (intellectuellement) S' est Q', sont aussi logiques l'un que l'autre, mais ils sont l'un et l'autre quelque chose de plus qu'un jugement logique.

II

La solution du malentendu est donc de distinguer beaucoup plus rigoureusement qu'on ne le fait en général entre les deux sens du mot Logique. Puis de prendre ce terme dans son seul sens correct, beaucoup plus abstrait que de coutume; dans un sens qui permette d'admettre, par exemple, que ce qui n'est pas une contradiction morale peut une fois intellectualisé en devenir une intellectuelle, mais ne saurait en être une logique. Enfin, d'appeler *intellectuel* ce que si souvent l'on nomme logique, dans une acception beaucoup trop large de ce mot, et de reconnaître que le critère intellectuel et ce qu'il dicte ne vaut que pour le domaine de l'entendement. Cela fait, on verrait cesser beaucoup de vains efforts de réduire les données éthico-

religieuses aux formes intellectuelles. Beaucoup de critiques, basées sur l'impossibilité de cette réduction, tomberaient aussi, une fois reconnus son complet manque de nécessité, son caractère fautif en tant qu'elle prétend être la méthode propre à systématiser les données de la conscience, et son tort de créer des pseudo-problèmes, aussi insolubles qu'inexistants. De même qu'on les écarte en science, on se résoudrait enfin à le faire ici. Il y aurait évidemment là, comme en tant d'autres questions, à faire une éducation de notre pensée, dévoyée par des siècles d'intellectualisme. La science a bien décrété, avec raison, l'exclusion de la transcendance [1]. Pourquoi la dogmatique ne prononcerait-elle pas enfin l'exclusion du principe de contradiction intellectuel ?

Notre distinction entre la forme au sens étroit et au sens large d'un jugement tel que la formule du principe de contradiction nous fournit celle à faire entre ce qui est logique et ce qui est déjà intellectuel. Nous réservons donc exclusivement le nom de *Logique* à la discipline qui a pour objet la forme du jugement *au sens étroit*. Ce qui, n'étant pas du domaine intellectuel, enfreint, une fois intellectualisé, le principe de contradiction intellectuel n'est donc pas illogique, mais antirationnel.

[1] FLOURNOY, *Les principes de la Psychologie religieuse.* Archives de Psychologie, T. II, déc. 1902, pp. 38 sqq. (cité d'après *R. T. P.*, janv. 1913, p. 69).

La logique ainsi définie, *il ne faut alors jamais oublier — ce que l'on fait toujours — qu'elle est inutilisable telle quelle*, parce que l'on ne peut juger dans un aucun cas concret sans un critère. En d'autres termes, la logique, ainsi entendue, ne constitue pas toute la forme du jugement concret. La question des critères ne la concerne pas, mais elle concerne la théorie de la forme du jugement, au sens large. Si donc il n'y a pas à s'en préoccuper du point de vue logique, il le faut par contre du point de vue formel, lorsqu'on veut établir la théorie de la pensée concrète, que la logique ne suffit pas à fournir.

L'on pourrait schématiser ainsi notre conclusion pour le lecteur qui aime ce procédé: les divers domaines de l'esprit — intellectuel, moral, religieux, esthétique... — étant répartis sur la circonférence de la base d'un cône renversé, le principe de contradiction logique en occuperait le sommet. L'intervention d'un critère particulier le projette, le long du rayon vecteur, sur le point de la circonférence représentant le domaine correspondant. Il se spécialise par là en principe de contradiction moral, par exemple. Ainsi, les principes de contradiction spécialisés sont comme les diverses projections d'un même principe de contradiction logique dans les divers domaines de la pensée. L'on peut toujours retourner d'un point quelconque de la circonférence au sommet, et ce qui est conforme au principe spécial l'est toujours au

principe logique. Mais l'on ne doit pas passer d'un point à l'autre de la circonférence et il n'importe pas que ce qui est conforme au principe moral le soit au principe intellectuel, par exemple.

D'après cette solution, voici les formules explicitées du principe de contradiction :

Principe de contradiction moral.

M est N exclut... M est O
Il est *moral* que M est N exclue M est O
ou : Il est *immoral* (moralement contradictoire) que M est N entraîne M est O.

Principe de contradiction intellectuel.

I est K exclut... I est L
Il est *rationnel* que I est K exclue I est L
ou : Il est *antirationnel* (intellectuellement contradictoire) que I est K entraîne I est L.

Principe de contradiction logique.

A est B exclut... A est non-B
Il est *logique* que A est B exclue A est non-B
ou : Il est *illogique* (logiquement contradictoire) que A est B entraîne A est non-B.

L'on ne doit pas dire : « Il est antirationnel que... » en parlant d'un jugement éthico-religieux. Au reste, on ne peut pas le dire. Il est antirationnel que... quoi ? Que M est N entraîne M est O ? Mais c'est le principe moral et non intellectuel qui l'exclut ; car ce sont des termes moraux. Il faut donc

dire : Il est immoral que... Que M est N une fois intellectualisé entraîne M est O également intellectualisé ? Alors nous pouvons dire : il est antirationnel que... ; seulement M, N, O une fois intellectualisés ne sont plus des termes moraux, mais sont devenus du genre I, K, L, et nous avons en réalité sous les yeux un jugement du genre I est K entraîne I est L, qui n'est plus un jugement éthico-religieux.

Ce qui est moral est logique, même si, une fois intellectualisé, cela apparaît antirationnel. Inversément ce qui est rationnel est logique, même si, une fois « moralisé », cela apparaît immoral.

La logique règne donc sur toute la pensée. Mais elle ne peut qu'énoncer ses propres principes et formules, abstractions de diverses formes privées de leur critère et si vides que l'on n'en peut tirer, sans autre, aucune application.

La logique ainsi comprise n'a donc aucun rapport avec la Raison, qui est aussi censée gouverner l'esprit dans son ensemble et dont on a si souvent prétendu tirer des systèmes entiers, voire des métaphysiques complètes. Car la raison, loin d'être pure, est en réalité une conception bâtarde : sous couleur d'être formelle, ce qui lui permet d'intervenir dans tous les domaines, elle a des caractères nettement intellectuels, impliquant un contenu tout spécial et un point de vue tout particulier, duquel elle prétend régenter les autres. Comment, en effet, pourrait-elle se livrer à des

constructions sans posséder un contenu ? Et comment pourrait-elle en posséder un spécial sans l'avoir trié d'un point de vue particulier ? Mais si elle en a un, elle n'a donc plus une portée générale. En outre, elle ne dépasse le domaine de l'intelligence qu'en assimilant subrepticement une foule d'intuitions morales, religieuses, esthétiques, qu'elle intellectualise et donne pour des concepts enfantés par son seul pouvoir de déduction. Elle met ainsi au monde les énormes monstres antédiluviens de la métaphysique ontologique que balaie le premier cataclysme critique. Et le plus déconcertant, c'est que ces destructions sont aussi bien son œuvre que ces productions fantastiques ; car, fruit d'hérédités si diverses, il suffit que la raison ne se souvienne que des unes pour renier ce qu'elle doit aux autres. C'est ainsi que, tour à tour, le rationalisme s'est fait substantialiste, moraliste, idéaliste, athée, matérialiste, relativiste, moniste... La logique ne saurait commettre aucun de ces péchés !

Notre solution permet donc à la fois de soumettre la dogmatique et la morale à une rigoureuse logique et de les affranchir définitivement du contrôle des catégories intellectuelles. Ritschl a exclu la métaphysique de la théologie. Pour le faire complètement, il est nécessaire de libérer la méthode dogmatique de la méthode intellectuelle, source du rationalisme ontologique en cas d'adoption des données supra-intellectuelles par l'enten-

dement transformé en raison, ou négativiste en cas d'élimination de ces données. *Mais cette libération ne peut se faire qu'en dotant la pensée éthico-religieuse de principes et de critères aussi rigoureux que ceux de l'intelligence.* C'est la grosse faiblesse de mainte école antirationaliste ou antiintellectualiste, de l'avoir négligé.

Sans cette précaution, l'on pourrait opposer à la dogmatique affranchie de tout caractère rationnel une objection dont elle ne se remettrait pas: on pourrait demander si elle n'est pas libre alors d'exprimer toutes les absurdités qu'elle veut, et si par cette libération elle ne se dévergonde pas inévitablement. Mais notre solution coupe court à ces craintes : nous ne réclamons pas que la dogmatique soit libre de dire tout ce qu'elle veut, mais tout ce qu'elle doit pour exprimer fidèlement ce que lui dicte le critère moral. Nous voulons seulement qu'elle n'en soit pas empêchée pour des raisons extra-morales, qu'elle ne soit pas condamnée pour des motifs d'un autre ordre à tronquer les données de la conscience, dont elle est chargée de rendre compte intégralement. Elle n'aurait donc le droit de donner lieu à l'absurdité intellectuelle que là où il y aurait nécessité morale à le faire. Mais, en réalité, elle n'y tombe pas, parce qu'elle porte des jugements moraux et que, comme nous venons de le voir, la question de leur caractère rationnel ou antirationnel ne peut même pas se poser.

Réfutons enfin une dernière objection : on reproche souvent aux anti-intellectualistes de critiquer l'intelligence avec leur intelligence. Cette objection même souligne précisément la nécessité d'une pensée non-intellectuelle : ou l'on ne peut pas fixer les limites de l'entendement, ou, pour le faire, il faut connaître un autre point de vue que le sien, c'est-à-dire pouvoir penser autrement que par lui. Car, pour pouvoir établir la limite d'un domaine, il faut déjà l'avoir dépassée et avoir reconnu au-delà d'elle l'existence d'un autre domaine qui borne le premier [1]. Si la critique de l'intelligence existe c'est qu'il y a une pensée non-intellectuelle capable de la fournir. Autant de possibilités, autant de nécessités que nous avons justement soutenues ici. Ce n'est donc pas par elle-même que nous critiquons l'intelligence, mais au nom d'une pensée non-intellectuelle.

[1] Pour la démonstration de cette assertion, cf. HEIM, *Gewiss.*, S. 223-4.

DEUXIÈME PARTIE

DÉTERMINATION DES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DES JUGEMENTS CATÉGORIQUES, « TERMES » DES JUGEMENTS D'EXCLUSION

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE DE MORALITÉ ET LE PRINCIPE DE VÉRITÉ

I

De l'idée d'une chose on ne peut conclure à sa réalité. C'est l'erreur de tous les idéalismes de croire à la possibilité de reconstruire le monde dialectiquement, par la seule force de la déduction à partir d'un concept fondamental. Le représentant le plus typique de cette erreur est Hegel. Mais l'on aboutit ainsi à un système des idées (en admettant que cela même soit possible), non à la connaissance de la réalité. Pour connaître le monde, il faut d'abord savoir s'il existe, sinon mon système n'est qu'une fiction, et ensuite établir si, dans le détail, il correspond à mes notions, sinon

elles sont fausses. C'est dire que pour passer de l'idée à la réalité, il faut recourir à *l'expérience.* Plus: elle est fréquemment nécessaire pour passer d'une idée à une autre, ce qui détruit la prétention de construire un système a priori. L'expérience est donc un premier élément constitutif de la connaissance. Notre étude ayant pour objet les principes formels de la pensée, il nous suffit ici de rappeler le rôle indispensable de l'expérience, sans en faire la théorie, et nous nous contenterons de quelques citations qui le soulignent.

En prétendant tout tirer des principes logiques et moraux et des idées éthico-religieuses, la dogmatique commettrait la même erreur sur son terrain qu'un Hegel ou un Rothe sur terrain intellectuel: elle partagerait les illusions de l'a priorisme. La dogmatique doit être expérimentale.

Il est curieux qu'une telle erreur ait encore pu être commise au dernier siècle. Déjà la science grecque y avait succombé. La cause essentielle de sa décadence serait en effet, selon M. Reymond, «dans l'idée que les Grecs se sont faite de la science». A leurs yeux, « pour se constituer, une science évitera... tout appel à l'intuition sensible » [1]. Déjà, à la fin du moyen âge, Duns Scot et les nominalistes montraient que seule une illumination surnaturelle fonde la certitude des dogmes. Car l'évidence ne s'obtient que par la connaissance

[1] *R. T. P.*, juill.-oct. 1919, p. 185. (Article sur les tendances générales de la science hellénique).

de l'objet *sub ratione propria et speciali*. Or, celle-ci manque en dehors du monde sensible ; il ne reste plus alors, dans le domaine religieux, que la connaissance *in universali et non in particulari* ; elle ne porte que sur les concepts généraux qui, étant communs aux domaines sensible et spirituel, lui restent accessibles par abstraction à partir de l'expérience sensible. Mais, pour que soit évidente la façon même dont ces concepts isolés doivent être groupés en jugements dogmatiques, la connaissance particulière d'un objet et de son contenu spécial est indispensable. Il est donc nécessaire qu'elle nous soit communiquée surnaturellement, par une révélation, puisque, dans ce domaine, il n'y a pas d'intuition sensible : *Istarum igitur notitiam est necesse nobis supernaturaliter tradi*[1]. Cette révélation, c'est, en langage moderne, l'expérience religieuse ou, plus précisément, l'expérience chrétienne.

Plus tard, Kant avait remarqué de son côté[2] que « si la proposition qu'il s'agit de démontrer est une assertion de la raison pure, et si je veux m'élever, au moyen de simples idées, au delà de nos concepts d'expérience »[3], il est inutile de chercher à le faire en se fondant sur « des principes

[1] Heim, *Gewiss.*, S. 198 sq.

[2] *C. R. pu.*, T. II, pp. 259 sqq. (méthodologie transcendantale, chap. prem., 4[me] sect.).

[3] Au sens kantien, c'est-à-dire, dans notre langage, nos concepts intellectuels, fondés sur « une intuition pure, comme en mathématiques, ou une intuition empirique, comme dans les sciences physiques ». (*Ibid.*, p. 261.)

de l'entendement..., car ils n'ont de valeur que pour des objets d'expérience possible », ni sur « des principes tirés de la raison pure... En effet... ils ne peuvent avoir de valeur que comme principes régulateurs d'un usage systématique de l'expérience ». Comme une idée de la raison pure « n'est point un concept qui puisse être immédiatement rapporté à une perception », « il est impossible de voir comment » elle « peut me conduire... à la connaissance d'une chose ». Si l'on voulait bien se le rappeler, « on n'attribuerait plus à la raison ce qui est évidemment au-dessus de sa portée ». Ailleurs Kant dit encore : « La raison pure tout entière ne contient pas, dans son usage simplement spéculatif, un seul jugement directement synthétique par concepts. En effet, comme nous l'avons montré, elle n'est capable de porter, au moyen des idées, aucun jugement synthétique qui ait une valeur objective, tandis qu'au moyen des concepts de l'entendement elle établit des principes certains, non pas il est vrai directement par concepts, mais seulement indirectement par le rapport de ces concepts à... *l'expérience possible* »[1]. Donc de l'idée on ne tire pas le réel. En l'absence de toute expérience la raison ne peut rien synthétiser. En plein XIXe siècle l'apparition de l'hégélianisme est vraiment déconcertante.

[1] *Ibid.*, 1re sect., p. 228. C'est Kant qui souligne. Cf. encore T. II, Dial. transc., ch. II, 5me sect., p. 61-62; ch. III, 4me sect., p. 137; et Appendice à la Dial. transc., pp. 182 sq.

Il faut d'ailleurs lui reconnaître cette circonstance atténuante, que Kant lui-même n'a pas toujours été fidèle à ce qu'il avait démontré avec tant de perspicacité. Si plein d'inconséquence que cela puisse nous paraître, l'auteur de la Critique de la Raison pure a prétendu établir une morale purement formelle [1]. Mais cette morale rationnelle ne peut formuler aucune exigence morale concrète sans faire appel à une présupposition indémontrée: Chaque homme est un être raisonnable, par conséquent un but en soi. Elle n'est donc pas purement formelle, a priori, comme le prétend Kant, puisque cette présupposition est empruntée à l'expérience [2]. Cet échec même confirme la nécessité, que Kant avait lui-même démontrée, de faire une place à l'expérience parmi les éléments indispensables de la pensée. Tant qu'il veut faire abstraction de l'expérience, Kant ne peut établir en réalité que la forme de la moralité, c'est-à-dire la forme qui confère à *n'importe quel* principe le caractère d'une loi morale en en faisant une maxime valable pour tout être raisonnable et en toute circonstance.

Depuis l'ère de l'idéalisme, l'empirisme a du reste repris sa marche en avant, et cela dans les domaines les plus divers.

Limitons-nous à la connaissance religieuse et achevons d'y marquer le rôle indispensable de

[1] Voir à ce propos: R. VIOLLIER, *Fond.*
[2] Cf. HEIM, *Leitf.*, S. 8-9.

l'expérience en citant les deux auteurs que nous avons déjà le plus commentés en cours de route.

Pour M. Heim ce n'est qu'au travers de l'expérience du devoir que nous connaissons Dieu et nous-même. Le caractère nécessairement contradictoire de ces deux notions une fois réduites aux catégories intellectuelles empêche que nous puissions « nous les représenter dans une passive contemplation et [par le moyen d']une connaissance désintéressée »[1]. En d'autres termes, Dieu n'est pas connaissable par déduction intellectuelle. Et cela a une raison et une portée morales, en empêchant que l'on puisse « jouir de Dieu » passivement, sans prendre position à son égard par un acte. C'est une nécessité morale que nous ne puissions « connaître Dieu qu'en faisant sa volonté » (Jean 7/17). D'ailleurs une dogmatique chrétienne ne saurait se concevoir sans une expérience à sa base, quand ce ne serait que pour cette raison que les principes purement formels de la conscience peuvent recevoir n'importe quel contenu [2]. Pour en choisir un, comme le christianisme, parmi tous ceux qui s'offrent à nous, il faut donc nécessairement une expérience.

Frommel de son côté soutient contre G. Godet que c'est « l'expérience qui fonde la foi... Ou bien la foi n'a pas d'objet et sa certitude » est « d'ordre déductif ». Alors comment peut-elle être une foi

[1] *Leitf.*, S. 28-29.
[2] *Leitf.*, S. 8-9.

chrétienne, « le point de départ d'une vie qualitativement différente de la vie naturelle » ? « Ou bien la foi a un objet... Par définition l'expérience est une certaine relation du sujet à l'objet... La certitude de la foi est donc, originairement, essentiellement et uniquement, une certitude expérimentale... L'expérience ... constitue la foi »[1]. — « La religion n'est pas un jeu d'idées ... mais une vie, une relation immédiate et vitale d'être à être. Cette relation vitale et immédiate, c'est précisément la foi, dans sa distinction d'avec la croyance. Celle-ci, si noble et si belle soit-elle, n'est encore qu'une initiative de la liberté humaine, qu'un rapport de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire avec l'idée qu'il s'est faite, qu'il choisit et qu'il préfère. Ces deux traits: initiative humaine et isolement de l'homme avec lui-même répugnent à la foi religieuse qui n'est rien si elle n'est une *expérience imposée...* »[2]. — Ailleurs Frommel va jusqu'à dire que « la vérité n'est pas dans la pensée; elle est dans *l'expérience* ». Si la pensée ne possède pas une notion « c'est qu'elle en est incapable, ce n'est point » que la chose « n'existe pas »[3]. — Donc « le dogme ... sous-entend ... l'expérience »[4].

[1] *Exp. chrét.*, T. I, pp. 71-74.
[2] T. II, p. 106. Cf. encore pp. 243 sqq., 248 sqq.
[3] *Vér. hum.*, T. II, p. 155.
[4] *Exp. chrét.*, T. I, p. 104. — Sur le fait que les jugements de la foi ne sont ni des jugements hédonistes ni des postulats ntellectuels ou moraux, mais qu'ils reposent sur une révélaion, cf. REISCHLE, *Werturt.*, S. 98, 101, 105, 116. Il ne fait

Tous ces passages sont loin de dire la même chose. Mais tous s'accordent à souligner le seul point que nous veuillions établir ici : le fait que l'expérience constitue un facteur indispensable de la connaissance ; l'impossibilité d'une connaissance a priori de la réalité. Quant à une théorie de l'expérience religieuse, établissant son existence, ses caractères, sa valeur comme preuve, il y aurait là l'objet de toute une autre étude, en dehors des limites de la nôtre.

Nous ne nous inquiéterons donc pas non plus de savoir si la conception que tous ces auteurs se font de l'expérience concorde ou diverge, puisqu'il nous suffit ici d'en marquer la place sans nous occuper de ce qu'elle est. Qu'elle soit X ou Y, il suffit qu'on ne puisse faire abstraction de cet X ou de cet Y dans la théorie de la connaissance pour être obligé d'affirmer que, *si* elle veut être une connaissance, la dogmatique doit être expérimentale.

La conséquence immédiate de cette constatation, c'est l'exclusion de l'a priorisme, la condamnation de la prétention à construire une morale ou une dogmatique formelles, fondées uniquement sur les principes de la pensée pure. Cela est important, car la pente inévitable du formalisme moral et religieux est de réduire la religion à la morale,

par là que suivre Ritschl, pour qui Dieu n'est pas connaissable *a priori*, mais uniquement par une révélation (cf. *Th. u. Met.*, S. 59).

la morale chrétienne à la morale naturelle, en un mot d'exclure la grâce en excluant la révélation. L'idéalisme allemand est même allé plus loin — et cela par une nécessité interne, par une évolution fatale — en aboutissant à la philosophie de Vaihinger pour qui religion et morale sont des fictions [1]. Au reste, comme le remarque Frommel, c'est une contradiction dans les termes de vouloir établir *a priori*, comme les hégéliens, une dogmatique *chrétienne*, c'est-à-dire ayant pour *objet* le Christ.

II

Mais si l'a priorisme est incapable de fournir une pensée morale ou religieuse, l'empirisme pur l'est tout autant. Sa thèse peut se formuler en la maxime célèbre: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*

Kant en a fourni la critique définitive: « L'expérience, dit-il, nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Si donc, en premier lieu, il se trouve une proposition qu'on ne puisse concevoir que comme *nécessaire*, c'est un jugement *a priori*; si, de plus, elle ne dérive d'aucune proposition qui n'ait elle-même la valeur d'un jugement nécessaire, elle est absolument *a priori*. En second lieu, l'expé-

[1] Cf. *Die Philosophie des Als Ob.*

rience ne donne jamais à ses jugements une *universalité* véritable et rigoureuse, mais seulement supposée et comparative (fondée sur l'éducation), qui revient à dire seulement que nous n'avons pas trouvé jusqu'ici dans nos observations, si nombreuses qu'elles aient été, d'exception à telle ou telle règle. Si donc on conçoit un jugement comme rigoureusement universel, tel par conséquent qu'on ne puisse croire à la possibilité d'aucune exception, c'est que ce jugement n'est point dérivé de l'expérience, mais valable absolument *a priori* »[1]. Puis Kant montre l'existence de tels jugements purs a priori dans la connaissance humaine: « les propositions des mathématiques », « le concept d'une cause », etc. Ce qui le prouve c'est « qu'ils sont [des conditions] indispensables de la possibilité de l'expérience »[2].

Il faut donc répondre à l'empirisme, avec Leibniz: « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ... nisi intellectus* ».

L'empirisme a rétorqué en invoquant l'origine empirique des formes mêmes de l'esprit, qui ne seraient devenues a priori qu'en se transmettant héréditairement à force d'être confirmées par l'expérience des générations. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion, car nous ne nous

[1] *C. R. pu.*, T. I, Introduction, II, p. 37.
[2] *Ibid.*, p. 38. — Cf. encore T. I, Théorie transc. des Eléments, IIe Part., 1re div., chap. II, 1re sect., § 14, p. 133, et 2me sect., § 27, p. 161.

occupons ici que des caractères *actuels* des divers éléments de la connaissance. *Actuellement* notre esprit est doté de formes *a priori*; cette constatation nous suffit.

L'existence de formes de la pensée, nécessaires et universelles, condamne le pragmatisme. Car pour lui « la vérité ... c'est, purement et simplement, le service qu'une conception peut nous rendre, *si* nous nous proposons tel ou tel résultat... La vérité d'une conception n'est, dès lors, jamais certaine qu'après l'événement »[1]. On ne saurait, dans ces conditions, parler de sa nécessité, ni de son universalité, car elle ne peut plus être alors, pour reprendre les termes de Kant, « véritable et rigoureuse, mais seulement supposée et comparative ». — Mais quelles sont les formes de l'esprit qui excluent cette conception pragmatique de la vérité ? Pas les formes logiques, car elles n'ont elles-mêmes qu'une valeur hypothétique, conditionnelle.

« La Logique, en tant que théorie de l'art de penser, dit Sigwart, ne peut entreprendre de donner des préceptes sur la façon dont, à un moment donné, l'on peut produire une *pensée purement* [*et*] *absolument vraie.* Elle doit se borner à montrer... sous quelles conditions et d'après quelles règles [la pensée] peut progresser de façon nécessaire et universellement valable à partir de *présupposi-*

[1] Boutroux, *Sc. et R.*, p. 271. C'est nous qui soulignons.

tions données, tout en renonçant à décider de la nécessité et de la valeur universelle des présuppositions en question »[1].

D'après M. Piaget, cependant, comme « il n'est pas possible de dissocier nettement la forme et le contenu des raisonnements », comme « il n'y a pas de logique formelle pure, la forme... » étant « donnée par ce que M. Lalande appelle une épuration progressive », « le principe de contradiction, qui semble au premier abord purement formel » permettrait, « après coup et par une sorte de choc en retour de la forme logique sur le contenu de la pensée, ...de juger certaines des prémisses en elles-mêmes ». « Le principe de contradiction ne permet pas de dire d'emblée si une prémisse nouvelle est vraie ou fausse, mais, après coup, on s'aperçoit toujours à un moment donné, si cette prémisse est féconde ou non »[2]. Mais la constatation de la fécondité d'une prémisse établit-elle vraiment sa vérité ? C'est la critique même que soulève le pragmatisme. Passe encore pour les « êtres mathématiques ». Mais quand il s'agit de valeurs ? Si la *seule* façon d'exister d'une valeur est le fait même de porter du fruit, elle n'est plus qu'une fiction et nous rejoignons Vaihinger. D'autre part, il y a des superstitions et des croyances qui sont très « fécondes » et que nous condamnons quand même. Nous aurions beau estimer —

[1] *Log.*, S. 11.
[2] *Ste-Cr.*, pp. 77 sqq.

avec beaucoup de gens actuellement — que le catholicisme est pour la vie individuelle et sociale plus « fécond » que le protestantisme, nous ne nous y convertirions pas davantage tant que nous ne pourrions pas croire à la *vérité* des dogmes catholiques. Si donc la vérité d'une croyance, c'est-à-dire d'une valeur puisque « la foi évalue »[1], est autre chose que sa fécondité, nous n'en pouvons plus juger pragmatiquement.

De plus, la fécondité d'une prémisse, en tous cas incapable d'établir sa vérité, est-elle elle-même empiriquement constatable ? C'est ce que s'est demandé M. Claparède, qui a fait remarquer avec justesse que le concept de « fécondité » contient lui-même un jugement de valeur. A cela, M. Piaget répond : « Nous disons « fécondité » d'un jugement de valeur dans le sens où M. Claparède lui-même a parlé de l'« utilité biologique » de la religion... L'utilité aussi est une valeur, mais que le psychologue peut étudier du point de vue de la vie »[2]. Comme si cette notion de « vie » n'impliquait pas elle-même un jugement de valeur ! Quelle est donc la « vie » qui me sert de critérium de la fécondité d'une valeur : la vie physique, matérielle, morale, spirituelle ? Ce qui est fécond à l'un de ces points de vue peut être nocif à un autre. Mais auquel donner la préférence sans recourir... à une échelle de valeurs ? Les lignes suivantes, de

[1] *Ibid.*, p. 80.
[2] P. 79, n. 1.

M. Heim, mettent en lumière le caractère subjectif de cette notion de fécondité et l'erreur qu'il y a à la prendre comme critère en matière religieuse: « L'observation de ce qui se passe dans le monde ne nous montre jamais que ce qui est grand au point de vue du monde, ce qui est important mesuré à la mesure humaine, ce qui a trouvé le plus d'écho parmi les hommes et a satisfait leurs besoins humains. Mais les pensées de Dieu ne sont pas des pensées d'hommes. Aux yeux de Dieu quelque chose peut être grand, qui était petit et méprisé du monde, et inversément. Ainsi nous ne pouvons pas nous rapprocher de la compréhension de la volonté de Dieu » (ce qu'entend faire la religion, à laquelle M. Piaget applique son critère) « en acquérant une vue toujours plus étendue de ce qui se passe dans le monde et de ses liaisons internes et en recherchant les valeurs d'où ont émané les plus grands effets historiques ». Sans même remonter jusqu'à Dieu, l'on pourrait déjà dire que peut être grand au point de vue de la *vie* spirituelle, par exemple, ce qui est petit et méprisable aux yeux du monde et de sa *vie* [1].

Ainsi, nous ne pouvons juger de la fécondité d'une prémisse que *par rapport* à d'autres. Il reste impossible au principe de contradiction de juger, fût-ce après coup, des prémisses « en elles-mêmes », comme le voudrait M. Piaget. « Les seuls juge-

[1] *Leitf.*, S. 44.

ments d'expérience qui intéressent le logicien sont donc des jugements de rapports entre les données empiriques subjectives »[1]. « Les fins ne peuvent être comparées entre elles en des jugements raisonnés que si on les considère comme des moyens par rapport à une même fin ultérieure et supérieure. *Il y a donc nécessairement des biens et des fins dont la valeur ne se démontre pas.* La pensée part de principes indémontrables et conduit à des fins indémontrables[2] ».

Au reste, M. Piaget reconnaît lui-même que la « science des valeurs... n'est pas une évaluation, mais une explication, donc *un auxiliaire des évaluations* »[3]. On ne peut alors qu'être d'accord avec lui; mais dans ce cas, les expressions « critérium des valeurs » et « solution expérimentale du problème des valeurs »[4] sont fâcheuses, car elles annoncent une fixation objective des valeurs et non de leurs relations seulement. Ce qui reste impossible.

Le principe de contradiction ne peut donc nous apprendre ce qui est nécessairement et universellement vrai et ce qui ne l'est pas. Il ne peut que nous dire tout abstraitement que l'affirmation d'une chose exclut sa négation. C'est-à-dire, d'une façon toute hypothétique, que *si* une chose est la néga-

[1] Goblot, *Log.*, p. 48.
[2] *Ibid.*, p. 370. C'est nous qui soulignons.
[3] Op. cit., p. 80.
[4] Op. cit., p. 79.

tion d'une autre (du point de vue où l'on se place), elles ne peuvent être affirmées simultanément.

Un seul cas semble faire exception: celui du jugement analytique. « Sa vérité doit pouvoir être en tout temps reconnue suffisamment d'après le principe de contradiction » seul [1]. Mais l'exception est illusoire, car nous avons vu, lors de la critique par Sigwart de la formule kantienne du principe de contradiction, que tout jugement analytique en sous-entend en réalité un second, parce que son sujet est toujours un concept défini. Le principe de contradiction ne s'applique donc ici encore qu'à la *relation* entre le jugement analytique lui-même et celui que constitue la définition de son sujet.

En conséquence, et pour parler le langage de Kant, si la logique peut vérifier après coup un « impératif hypothétique », elle ne peut dicter un « impératif catégorique » ou « absolu », car, en ne jugeant qu'une relation, elle peut seulement dire: *si* tel jugement est admis, tel autre ne doit pas l'être. « Les quatre jugements impliqués par deux concepts contradictoires sont des jugements hypothétiques » [2]. Mais ce n'est pas tout. Il n'y a pas que le choix des prémisses qui échappe à la logique; elle ne peut pas même prescrire au sujet la forme particulière de ses déductions. Comme nous l'avons vu plus haut, le critérium de la contra-

[1] Sigwart, *Log.*, S. 197.
[2] Goblot, *Log.*, p. 96.

diction réside dans l'impossibilité de mener à chef les opérations ; la constatation de cette impossibilité se fait par ce que M. Piaget nomme l'expérience logique [1], qui consiste « à faire mentalement les opérations nécessaires au but qu'on se propose, et à lire le résultat, non pas dans la réalité imaginée par la pensée, mais dans sa propre pensée pour voir si l'on est resté fidèle à soi-même... Cette fidélité... consiste à conserver les prémisses identiques à elles-mêmes quelle que soit la démarche du raisonnement par laquelle on les retrouve... La contradiction... a donc... pour critérium... une impossibilité psychologique chez celui qui veut rester fidèle à lui-même... En conclusion : la logique ni la psychologie ne peuvent prescrire au sujet la forme de ses déductions, pas plus qu'elles ne lui prescrivent les prémisses de ses raisonnements... La... logique... n'a point de règles à nous donner sur ce qui est contradictoire et ce qui ne l'est pas ».

Cela confirme ce que nous avons soutenu de notre côté : tant qu'une opération composée de jugements concrets n'est pas gouvernée par un critère particulier, la logique ne peut pas même en prescrire la forme. Ce n'est qu'après l'intervention d'un tel critère qu'elle peut exprimer la relation de deux jugements.

Nous avons affirmé au début de ce paragraphe

[1] Op. cit., pp. 59 sqq.

que l'empirisme, aussi bien que l'a priorisme, est incapable de construire une morale ou une religion. Nous avons constaté tout d'abord d'une façon générale que l'existence de formes a priori, conditions de l'expérience, ruine les prétentions de l'empirisme à rendre compte de la pensée, du moins dans son état actuel. Puis nous avons reconnu, en particulier, que le caractère des formes logiques ne leur permet pas de s'opposer à la conception subjectiviste de la vérité qu'est celle du pragmatisme, forme moderne de l'empirisme. Il nous reste donc à montrer quelles sont les formes de l'esprit dont l'existence infirme la thèse empiriste et dont le caractère condamne sa notion de la vérité en rendant possible la constitution de jugements catégoriques nécessaires et universels et plus spécialement d'impératifs catégoriques.

Prenons les choses sous un nouvel angle.

Nous avons vu, lors de la critique de l'a priorisme, que Kant ne pouvait constituer une morale qui fût purement formelle, mais que, tant qu'il voulait faire abstraction de l'expérience, il ne pouvait établir en réalité que la forme de n'importe quelle morale — ce qui est beaucoup moins.

Mais une seconde réduction des prétentions de Kant s'impose: il est encore faux de prétendre fonder rationnellement la morale, ne fût-ce que dans son élément formel. Frommel en montre l'impossibilité dans sa polémique contre Bois. Pour Kant, remarque-t-il, « l'obligation est rap-

portée à la volonté.... c'est une catégorie de la raison pratique ». Mais si l'obligation est « une catégorie de la volonté au sens rigoureux et précis du mot », si elle est « à la volonté l'équivalent exact de ce qu'est à la pensée la catégorie de causalité », c'est-à-dire « une loi tellement inhérente et tellement immanente » à elle qu'elle se confond avec elle-même, on ne comprend plus comment la volonté peut s'opposer à l'obligation et la violer sans cesser aussitôt d'être elle-même, ni comment l'obligation subsiste — ce qui est un fait — lorsque la volonté la viole.

Si l'on veut corriger Kant pour éviter cette critique et présenter l'obligation comme une « loi transcendante à la volonté, ...extérieure et supérieure » à elle, on ne comprend plus alors comment elle peut l'obliger. « Le mode même de la loi... c'est la contrainte, et non l'obligation. Et plus la loi est extérieure..., plus elle contraint et moins elle oblige »[1]. C'est sous cette nouvelle critique que tombent MM. Renouvier, Pillon et Bois dans leur tentative pour renflouer la morale kantienne. Selon Renouvier, la raison, le moi pensant, universalise la notion de bien tirée de l'expérience (donc hédoniste, ce qui ruine la prétention de Kant à purifier la morale de tout utilitarisme) et en dicte la réalisation à la volonté.

[1] *Vér. hum.*, T. II, pp. 34 sqq. — Cf. la critique par le même auteur de la conception kantienne de l'obligation: *Et. mor. et rel.*, p. 50.

Suivant Pillon et Bois, le bien est une catégorie de la pensée[1]. Mais Kant lui-même déclarait impossible de comprendre la mise en mouvement de la volonté par une Idée rationnelle, donc hétérogène à la volonte[2].

Reste une conception qui perce en certains endroits de l'œuvre de Kant et qui fait de l'obligation l'« expression du rapport de la volonté intelligible (nouménale) avec la volonté phénoménale (empirique)... La supériorité absolue de la première sur la seconde expliquerait le mode impératif en même temps qu'obligatoire du devoir ». Mais « non seulement il est difficile, pour ne pas dire impossible, de considérer la volonté en les deux états différents que distingue Kant (car cette volonté pure, opposée à la volonté empirique, cette volonté d'où est exclu tout facteur contingent, est-ce encore une volonté ? et si c'est une volonté est-ce encore celle de l'homme ?). Mais surtout il reste inadmissible — parce qu'inconcevable — qu'à la même volonté, considérée en deux états différents, se rapportent et l'origine du devoir et l'obéissance au devoir »[3]. D'ailleurs, en l'hypothèse de l'autonomie, qui est celle de Kant, la volonté nouménale ne peut être nécessaire. Elle est donc arbitraire?[1] Mais qui ne voit la fâcheuse posture d'une morale fondée sur l'arbi-

[1] D'après LAUFER, *Dogmatique*.
[2] Cf. REISCHLE, *Werturt.*, S. 67, n. 1.
[3] *Vér. hum.*, T. II, pp. 39 sqq.

traire ? L'éditeur de Frommel fait en outre remarquer que c'est « une infidélité au kantisme lui-même que de placer la liberté (d'obéir ou de désobéir) dans le vouloir phénoménal »[1]. Car, pour Kant, le monde phénoménal est celui du déterminisme. Ajoutons que si l'on admet alors, au contraire, que la volonté empirique est prisonnière de ce déterminisme, on ne voit plus comment elle peut obéir à la volonté nouménale, ni comment elle peut être responsable ou coupable en cas de désobéissance, ce que Kant admet pourtant quand il parle d'un « mal radical ». Enfin cette hypothèse de deux volontés heurte le parallélisme que Kant veut établir entre les fonctions théorique et pratique de la raison, car dans le premier domaine le phénomène « plaque » avec la loi qui le crée, tandis qu'ici il y a dualisme entre eux[2].

Le seul avantage de cette dernière conception est de faire de l'obligation l'expression d'un rapport, et d'un rapport de volonté personnelle à volonté personnelle. Mais qu'est-ce que ce rapport pour le sujet qui y est engagé sinon l'objet d'une expérience ?

Il semble donc bien que toute tentative de fonder la morale sur une « *idée* de la raison théorique subsidiairement appliquée à la raison pratique », ou sur une « *catégorie* a priorique et immanente de la volonté », ou sur une « *loi* extérieure

[1] *Vér. hum.*, T. II, p. 41, n.
[2] D'après LAUFER, *Dogmatique.*

et transcendante à la volonté»[1] est vouée à l'insuccès et qu'il faille chercher ailleurs.

L'a priorisme pur ne peut fonder la pensée éthico-religieuse, car elle ne peut se passer de l'expérience. L'empirisme seul non plus, car elle ne peut se passer de formes. Les formes logiques ne peuvent suffire à élaborer l'expérience en une pensée morale, car elles ne sauraient lui conférer un caractère obligatoire et universel. Le principe formel de la pensée éthico-religieuse ne peut être rationnel, car ou bien « rationnel » signifie « rigoureusement formel », « logique » — et nous venons de voir ce qu'il faut penser des principes logiques — ou bien il signifie « intellectuel » — et nous avons montré qu'un principe hétérogène à la volonté ne saurait l'obliger, mais seulement la contraindre; sans compter qu'une forme intellectuelle ne saurait en aucune façon s'appliquer à un contenu moral, puisqu'il relève d'un autre domaine qu'elle.

Le seul principe formel apte à s'appliquer à l'expérience éthico-religieuse de façon adéquate est donc un principe proprement moral et si l'on veut élaborer cette expérience en une pensée éthico-dog-

[1] *Vér. hum.*, T. II, p. 41. — Voyez encore à ce propos la polémique de Frommel contre Bois, *Vér. hum.*, T. I, pp. 460 sqq., T. II, p. 29, pp. 152 sqq., pp. 195 sqq., sur la question de savoir si c'est l'idée, la loi rationnelle qui fonde l'obligation, ou celle-ci qui suscite la première. La fixité du sentiment du devoir qui se retrouve partout et toujours et la variabilité des lois et des notions morales parlent en faveur de Frommel.

matique, qui puisse prétendre être une connaissance éthico-religieuse nous assurant la possession d'une vérité éthico-religieuse, on ne peut et on ne doit le faire qu'au moyen d'un tel principe. La possibilité d'une pensée de ce genre repose sur l'existence de cette forme, et son exactitude sur l'observation de ce principe.

L'existence en est d'ailleurs aussi postulée à un tout autre point de vue. Aux raisons de la critique de la connaissance s'ajoutent des raisons morales.

Si l'obligation n'est qu'un pur contenu, une donnée expérimentale, ou, si l'on préfère, une révélation, a-t-elle un caractère moral ? En admettant la possibilité pour le sujet, du point de vue de la théorie de la connaissance, d'en recevoir le contenu sans aucune élaboration par des formes appropriées, l'on peut se demander si la conduite ou la pensée qui en découlent peuvent encore être dites morales.

Reprenons la statue de Condillac et dotons la de sensibilité, d'intelligence, de volonté, de logique, de tout ce que nous voudrons, sauf de cette forme de la conscience morale, et soumettons la à une révélation qui ne serait qu'un pur contenu. Ou cette expérience s'impose à elle d'une façon contraignante; elle est alors en tous cas amorale. Ou la statue animée est libre de l'accepter ou de la rejeter et donc de l'éprouver pour s'y décider. Alors elle va tâtonner et expérimenter si l'adoption de cette donnée est « féconde » en résultats,

favorise sa pensée ou sa vie, y met de l'harmonie, si l'accord de ses idées ou de ses actes avec cette révélation suscite en elle un sentiment de paix ou de malaise. Et suivant le résultat de ses investigations, elle acceptera ou repoussera le contenu de son expérience.

On le voit: d'une part, il y a là un processus empirique, dont les normes sont toutes pragmatiques, utilitaristes, pour ne pas dire toutes subjectives; d'autre part, si l'on admet l'origine divine de cette révélation, nous sommes en face d'un processus religieux. Mais de processus moral, il n'y a pas trace.

Une religion fondée sur une telle expérience serait amorale, et toute conception de l'expérience religieuse qui en néglige la forme morale tombe sous cette critique de Bois: Dieu s'impose donc par la force et l'homme l'accepte par intérêt [1] ?

Le pragmatisme, qui s'est montré plus haut d'un subjectivisme incurable, se révèle maintenant amoral; qualité fâcheuse lorsqu'il veut nous donner une théorie de la religion et de l'éthique !

Pour qu'une révélation soit morale, il faut donc qu'elle rencontre en l'homme qui en est le sujet une forme propre à l'élaborer, un principe proprement moral, et que ce soit leur convenance ou leur disconvenance seule qui l'amène à l'accepter ou à la rejeter. Le second cas, si la révélation est

[1] Cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, p. 152.

directement divine, n'est sans doute que tout théorique et n'est pas appelé à se réaliser. Mais, si elle a passé par des intermédiaires humains, il peut fort bien se produire.

Pour qu'un ordre soit moral, il doit être reconnu par celui qui l'exécute. Pour que le « Tu dois » ait une valeur morale, il doit rencontrer un « Je dois ».

Seul un principe formel moral peut m'apprendre quelles prémisses *doivent* être admises obligatoirement et non plus seulement lesquelles me sont imposées par une certaine expérience. Il ne peut rien statuer par lui-même, mais il est, comme dirait Kant, la « condition indispensable de la possibilité de l'expérience » morale, et du caractère moral de l'expérience religieuse.

En somme, c'est la même critique que celle faite par Kant à l'empirisme anglais dans le domaine théorique qui, sur terrain éthico-religieux, nous fait condamner le pragmatisme.

L'on pourrait appeler principe directeur de la pensée éthico-religieuse cette forme de la conscience morale, car c'est la convenance d'une expérience à son égard qui en dicte l'adoption sous forme de dogme. Et principe contrôleur de cette pensée son élément logique, puisque son rôle est de contrôler après coup si, étant donnés ses prémisses et ses critères, elle n'est pas contradictoire.

III

Mais en quoi consiste ce principe directeur de la dogmatique et de l'éthique ? Nous proposons de le nommer *principe de moralité* puisque son rôle est d'assurer le caractère moral du dogme. Il peut se formuler: *L'expérience doit satisfaire le sens moral pour être adoptée.* De même que j'estime un jugement conforme au principe de contradiction s'il respecte le fait qu'« il est impossible qu'une même chose convienne et ne convienne pas, à la fois et sous le même rapport, à une même chose », je juge un dogme conforme au principe de moralité si l'expérience sur laquelle il se fonde satisfait le sens moral.

Mais cette formulation n'est qu'un état second. Comme le principe de contradiction, en tant que principe explicite, repose, ainsi que nous l'avons vu, sur un sentiment immédiat d'exclusion que provoque une impression de différence entre certains éléments du représenté lorsqu'on veut les réunir en un jugement, celui de moralité, en tant que formule élaborée, repose sur un sentiment moral immédiat d'approbation ou de désapprobation, sur une réaction immédiate de notre conscience en face de certaines données.

Ce sentiment à la base du principe de moralité oscille donc entre deux pôles, ou mieux, il a deux faces, car toute attitude intermédiaire est exclue

(si du moins nous en croyons la morale protestante, car la morale catholique, elle, admet des *adiaphora* des données indifférentes, que l'on ne peut ni approuver ni désapprouver[1]). Ma conscience éprouve immédiatement — c'est à dire sans avoir besoin de passer par des raisonnements intermédiaires — la moralité ou l'immoralité de la donnée envisagée (à supposer, évidemment, que l'expérience soit claire). En d'autres termes, je réagis immédiatement à l'impression reçue par le verdict « bien » ou « mal ». Suivant le cas je me sens obligé à adopter ou à repousser la donnée proposée. C'est donc un sentiment immédiat, une réaction immédiate, qui me fait juger de la valeur d'une prémisse, et non sa fécondité, son utilité, estimée d'après ses conséquences directes et indirectes.

Remarque. — Le jugement moral n'est pas seulement un jugement obligé, mais obligatoire. Il comporte un devoir pour la pensée et pour l'action de celui qui l'émet. S'il devait se réduire à une simple constatation, qui laisse son auteur insensible et n'exerce pas de prise sur son être, il deviendrait aussitôt un jugement intellectuel. Il aurait sans doute son origine dans la conscience, car l'intelligence ne peut engendrer de telles prémisses morales, mais il se serait intellectualisé, car

[1] Cf. Bovon, *Mor.*, T. I, pp. 186 sqq.

elle peut en recevoir de la conscience et les traiter dès lors à son point de vue; il ne ressortirait donc plus au domaine moral. De telles intellectualisations de jugements éthico-religieux se produisent lorsque le sujet, *d'abord touché dans sa conscience,* en laisse glisser ces jugements dans son intelligence au lieu de les laisser mordre sur sa volonté et ne les envisage plus que comme des données objectives qui ne le touchent pas.

Si l'on veut comprendre le dynamisme de la pensée morale, il ne faut jamais oublier que ses jugements sont des jugements qui engagent la volonté, auxquels elle acquiesce, qu'elle porte elle-même pour ainsi dire, que le sujet prononce comme un acteur qui s'en fait un mot d'ordre pour y conformer dès lors sa pensée et sa vie — et non du tout des jugements théoriques qu'il prononce en spectateur (θεωρέω) désintéressé. Dans la mesure où l'on oublie ce caractère des jugements de conscience, on ne comprend plus l'autorité qu'ils ont sur la volonté de celui qui les porte.

Si la logique ne peut dicter aucune prémisse, nous devons retrouver dans chaque domaine particulier un principe qui trie l'expérience à son point de vue et dicte quels jugements lui sont conformes. *Aucun de ces principes n'appartient*

plus à la logique. Le parallèle du principe de moralité semble être, dans le domaine intellectuel, un principe que, faute de mieux, nous appellerons *principe de vérité* en entendant ce mot dans le sens le plus étroit. Nous reconnaissons tout ce qu'a de fâcheux l'emploi de ce vocable en un sens aussi étroit, mais tous ceux auxquels on pourrait recourir ici sont plus défectueux encore. Le terme de « vérité » a tout au moins pour lui l'avantage d'avoir été fréquemment employé dans cette acception au cours de l'histoire de la philosophie. Ainsi dans la théologie médiévale, quand elle séparait le *verum* et le *bonum.* Ainsi, pour citer un exemple moderne, dans la Logique de M. Goblot, lorsqu'il dit: « ... à moins qu'il n'y ait, à côté de la logique du vrai et du faux, une logique du bien et du mal »[1]. Mais cette acception toute particulière du terme ne doit préjuger en rien de la question de la vérité des jugements de valeur. Il serait faux de réduire la notion de vérité à cette façon la plus étroite de la comprendre. Un jugement moral est moralement vrai. Vrai signifie donc ici: intellectuellement vrai, vrai pour l'intelligence.

La formule de ce principe est: *L'expérience doit satisfaire le sens intellectuel pour être adoptée.* Il repose sur un sentiment immédiat du vrai et du faux, sur une réaction immédiate de notre intelli-

[1] P. 368.

gence en face de certaines données dans le sens de leur admission ou de leur rejet.

L'on retrouve dans le domaine esthétique un sens particulier, le sens artistique, sur lequel repose un principe analogue. S'il y a dualisme entre les consciences morale et religieuse, celle-ci doit aussi posséder son principe particulier reposant sur un sens spécial.

Ces principes constituent la forme des expériences propres à chaque domaine et, en s'appliquant à leur contenu, en font les prémisses de la pensée.

Puis, appliqués aux relations de ces prémisses entre elles et à celles entre jugements qui en découlent, ils en deviennent le critère et en dictent le caractère à la logique qui peut dès lors exprimer ces rapports selon ses formules. Nous saisissons enfin ici ce que sont ces critères dont nous constatons l'influence depuis si longtemps. S'ils ne sont autre chose que les principes *formels* de la conscience, de l'intelligence, etc., il devient de toute évidence qu'ils appartiennent au facteur formel de la pensée et sont un des éléments constitutifs de la *forme* de ses jugements.

Ce qui me fait admettre certaines prémisses et en rejeter d'autres, puis ce qui me les fait trouver compatibles ou incompatibles entre elles, c'est le sens moral, le sens intellectuel, le sens esthétique, suivant le domaine auquel elles appartiennent. Ce sont ces sens qui, comme nous l'avions observé en passant lors de l'étude de la forme des jugements

d'exclusion, nous fournissent les critères selon lesquels trier les termes de nos jugements, et le contenu de ces termes, auquel on reconnaîtra à quel domaine ils appartiennent et dont dépendra la sorte de relation qui les unira. Ayant ainsi gouverné la constitution du contenu, puis de la forme des jugements catégoriques qui représentent les premiers éléments de notre pensée et deviendront à leur tour les « termes » de jugements hypothétiques lorsque la réflexion se développera, nos divers sens déterminent ensuite la forme de ces nouveaux jugements, puisque la relation de deux termes dépend de leur contenu. Ce sont donc eux qui régissent la pensée à tous ses stades et dans tous ses éléments, contenu et forme, et la logique ne fait que fournir la formule de ce qu'ils statuent.

Une forme telle que « ... exclut moralement ...» est donc la résultante de deux sortes de sentiments: le sentiment moral qui proteste contre la réunion des deux prémisses et se traduit par l'impression d'une incompatibilité entre elles; et le sentiment d'exclusion « que provoque cette impression de différence entre ces éléments du représenté lorsqu'on veut les réunir en un jugement » — pour reprendre les termes mêmes dans lesquels nous avons défini plus haut le sentiment à la base du principe de contradiction. Suscité par le premier, ce second sentiment me fait interpréter mon impression primitive d'incompati-

bilité entre ces deux données par un jugement de contradiction. Ainsi, à ce second stade, un verdict de cette sorte découle tout à la fois du principe de moralité et du principe de contradiction et conserve dans sa forme la trace de cette double influence.

Voici les formules que sous-entendent les jugements des deux domaines que nous étudions ici:

Jugement éthico-religieux

Il est *bien* que...
c'est-à-dire :

Il est conforme au sens moral, au principe de moralité que...

Jugement intellectuel

Il est *vrai* que...
c'est-à-dire :

Il est conforme au sens intellectuel, au principe de vérité que...

Jugement logique

Il est... *logique* que [il est... que...] entraîne ou exclue [il est... que...]

c'est-à-dire :

Il est conforme au principe de contradiction... que [il est... que...] entraîne ou exclue [il est... que...].

Jugement logique spécialisé

(c'est-à-dire appliqué selon le critère de chaque domaine).

Il est *moral* (moralement logique) que [il bien que...] entraîne ou exclue [il est bien que...]

c'est-à-dire:

Il est conforme au principe de contradiction moral que [il est bien que...] entraîne ou exclue [il est bien que...].

Il est *rationnel* (intellectuellement logique) que [il est vrai que...] entraîne ou exclue [il est vrai que...]

c'est-à-dire:

Il est conforme au principe de contradiction intellectuel que [il est vrai que...] entraîne ou exclue [il est vrai que...].

Prenons un exemple. Soit un jugement moral:

Je suis libre.

Il sous-entend, en langage moral: *Il est bien que* je sois libre. C'est-à-dire, avec l'impression d'obligation que renferme toujours de tels jugements: *Cela doit être que* je sois libre. *Je dois* me croire libre.

D'autre part, soit un jugement intellectuel:

Je suis libre

entendu ici comme un simple jugement d'existence, que l'intelligence admet à titre provisoire comme une donnée de la conscience sur laquelle raisonner.

« Libre » est donc devenu ici un pur concept, envisagé « objectivement ». Un tel jugement sous-entend, en langage intellectuel: *Il est vrai que* je suis libre. C'est-à-dire: *Cela est que* je suis libre. *Je suis* libre.

Nous ne pouvons donner aucun exemple de jugement purement logique, puisque la logique ne peut s'appliquer à aucun cas concret sans se spécialiser. Passons donc directement au jugement logique spécialisé:

Nous avons vu plus haut que les deux notions de liberté et de dépendance absolues sont moralement obligatoires l'une et l'autre, que la suppression de l'une rend l'autre moralement contradictoire en soi et qu'elles s'impliquent donc l'une l'autre obligatoirement du point de vue moral. Ces considérations nous amènent à ce jugement:

Je suis libre entraîne moralement Je suis dépendant

ce qui sous-entend:

[Il est bien que je sois libre] entraîne moralement [Il est bien que je sois dépendant]

ou:

Il est moral que [il est bien que je sois libre] entraîne [il est bien que je sois dépendant].

Car, s'il est mal que je sois dépendant et s'il me faut donc rejeter cette seconde croyance, cela rend la première exclusive et moralement contra-

dictoire en soi, ce qui la fait rejeter elle-même par la conscience.

D'autre part, liberté et dépendance s'excluent mutuellement du point de vue intellectuel. Nous avons donc ce jugement:

Je suis libre exclut rationnellement Je suis dépendant

ce qui sous-entend:

[Il est vrai que je suis libre] exclut rationnellement [Il est vrai que je suis dépendant]

ou:

Il est rationnel que [il est vrai que je suis libre] exclue [Il est vrai que je suis dépendant].

Nos conclusions successives dictent sa méthode à la pensée éthico-religieuse:

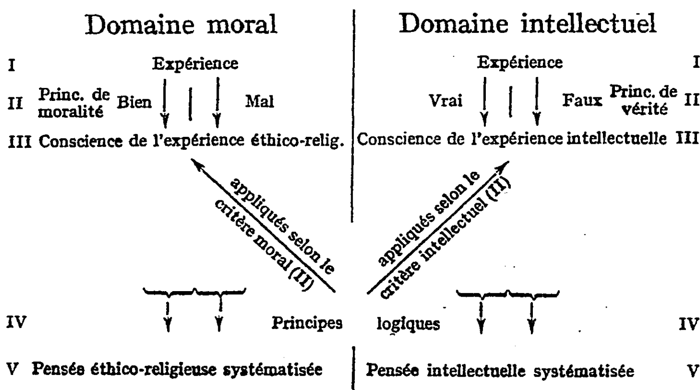
Les principes logiques fournissent de simples formes, qu'on ne peut employer sans critère.

Les principes logiques dotés du critère moral fournissent la forme hypothétique, conditionnelle, d'une morale et d'une dogmatique qu'on ne peut établir sans prémisses.

Le principe de moralité, fonctionnant comme critère soit des prémisses soit des jugements logiques, plus les principes logiques fournissent la forme catégorique d'une morale et d'une dogmatique, qu'on ne peut réaliser sans un contenu.

Une expérience obligatoire, plus le principe de moralité, plus les principes logiques fournissent une morale et une dogmatique concrètes.

Notre pensée éthico-religieuse réelle est donc formée d'un contenu obligatoire adopté au nom du principe de moralité et systématisé par ce critère moral sous le contrôle des formes logiques. *Au point de vue du fonctionnement*, la pensée intellectuelle présente l'équivalent exact de ce processus, ce qui donne le schéma suivant:



En III nous avons la pensée spontanée telle qu'elle résulte de la « formation » immédiate de l'expérience par le principe approprié, la pensée « laïque » (en tous domaines), en tant qu'elle se compose de jugements nés chacun pour soi d'une expérience et encore plus ou moins indépendants les uns des autres aux yeux du sujet. La tâche du « savant » est de vérifier l'exactitude de cette pensée, de la justifier par l'étude de sa genèse, de l'expliciter, de la systématiser, c'est-à-dire de

dégager à l'aide d'un critère approprié les relations mutuelles de ses divers éléments et de les contrôler en y appliquant, conformément à ce même critère, les formes logiques. Ainsi s'élabore la connaissance systématique (V). Est-il nécessaire d'ajouter qu'en réalité les choses se présentent d'une façon infiniment plus nuancée et complexe, que toute pensée laïque présente des germes de systématisation et que celle-ci connait elle-même tous les degrés jusqu'à l'état le plus achevé ? Mais le but d'un schéma est précisément de simplifier la réalité.

La présence de I condamne l'a priorisme; celle de II, l'intellectualisme ou application des catégories intellectuelles à l'expérience éthico-religieuse; celle de IV, un certain irrationalisme qui prétend soustraire la pensée éthico-religieuse non seulement à l'intellection, mais même à la logique.

Il faut donc, même dans l'élément formel de la morale et de la dogmatique, distinguer deux facteurs: le facteur a priori moral ou principe de moralité qui fournit le fondement de la morale et de la dogmatique en tant que formelles, et le facteur a priori logique qui, doté du critère moral, en établit le système. Alors la difficulté tombe, où se heurte le kantisme lorsque, pour corriger Kant, il fait de l'obligation une loi de la raison théorique, extérieure à la volonté; parce que si le fondement formel de la morale est un principe de la conscience, il est apte à diriger la volonté. L'objection de Bois à Frommel tombe aussi, parce que l'inter-

vention d'un tel principe fait de l'obligation quelque chose de librement reconnu par l'homme et lui confère donc un caractère moral et non plus contraignant. Enfin l'objection que rencontre Kant lui-même tombe si l'on admet notre point de vue, parce que, le contenu de l'obligation étant d'origine transcendante, on comprend que la volonté puisse se refuser à l'admettre, même quand le sujet en constate théoriquement l'excellence.

Ce n'est donc pas une idée qui fonde l'obligation, mais l'obligation qui s'élabore progressivement en idées et en système d'idées.

Autre conséquence de la nécessité d'admettre deux facteurs dans l'élément formel de la connaissance, et de l'impossibilité où sont les principes logiques de fonctionner sans se spécialiser : il n'y a qu'une logique au sens où nous avons défini ce terme, mais il y a diverses connaissances, diverses pensées, également logiques, mais divergentes, ce qui ne peut s'expliquer quand on confond, comme si souvent, logique et pensée formelle au sens large, mais se comprend fort bien lorsqu'on les distingue et qu'on reconnaît que, suivant le critère choisi, la forme même du jugement varie.

CHAPITRE V

QUELQUES CARACTÈRES DES JUGEMENTS DÉPENDANT DES PRINCIPES DE MORALITÉ ET DE VÉRITÉ

I

Le sens qui est à la racine du principe particulier à chaque domaine est le fondement de l'évidence propre à chaque genre de pensée. Quand mon intelligence ressent-elle avec évidence que quelque chose est vrai ? Lorsque son contenu est conforme au principe de vérité. Et quand ma conscience éprouve-t-elle avec évidence que quelque chose est bien ? Lorsque son contenu est conforme au principe de moralité.

Nous ne prétendons pas donner par là une explication, qui ne serait qu'une Lapalissade, mais simplement faire une constatation. Toute théorie remonte à certaines constatations premières au-delà desquelles il n'y a plus d'explication et au sujet desquelles tout essai d'en fournir une tourne indéfiniment en rond.

«Il y a évidence lorsqu'on ne peut douter de bonne

foi, lorsque la conduite pratique fait mentir l'affirmation théorique »[1]. L'impossibilité de douter honnêtement est donc le signe de l'évidence.

Frommel définit l'évidence: « un fait premier, inexplicable, indécomposable, indémontrable, qui résulte d'un rapport de conformité entre le sujet et l'objet, et qui est la condition de la certitude comme de la connaissance »[2]. De façon analogue, nous la définissons: le résultat de la conformité d'une donnée au principe directeur du domaine dont elle relève.

Pour M. Goblot « l'évidence est à la fois une propriété logique du jugement et un fait psychologique ». Il continue: « Les conditions de l'évidence sont de deux sortes: les unes concernent le sujet, l'esprit qui connaît avec évidence, les autres l'objet, les idées qui sont évidentes »[3]. « La logique a pour objet les conditions de l'évidence en tant qu'elle relève seulement des caractères communs et est indépendante des caractères individuels des intelligences »[4]. Sauf à remplacer « logique » par « théorie de la connaissance » — car nous sommes ici hors de la logique entendue correctement — et « intelligences » par « esprits », nous sommes d'accord.

De ce que l'évidence dépend du sens particulier

[1] LAUFER, *Dogmatique*.
[2] *Exp. chrét.*, T. I, pp. 6-7.
[3] *Log.*, p. 24.
[4] P. 25.

à chaque domaine, il résulte qu'il y en a diverses sortes et que ce qui est évident à un point de vue ne l'est pas à un autre. C'est ce qu'avaient déjà reconnu A. de Hales, Bonaventure, Thomas d'Aquin et d'autres théologiens médiévaux [1], et ce qu'a définitivement établi la critique kantienne. Frommel, qui l'admet aussi [2], va jusqu'à soutenir la valeur du fait que l'évidence morale soit intellectuellement inévidente [3].

« L'inévidence, dit Frommel, n'est jamais que *relative* ... à une évidence d'un autre ordre que l'on statue primordiale »[4]. Mais l'une d'entre elles a-t-elle un droit spécial à l'être ? En tous cas pas au seul point de vue où s'est placé ce travail, celui de la fonction de chaque élément dans la pensée. Quant à cela, le parallélisme est complet entre les diverses sortes de connaissance [5]. Les deux sens, dont dépendent les deux sortes d'évidence, jouent un rôle identique, chacun dans son domaine. Les prérogatives de l'une des sortes d'évidence tiendraient-elles alors à ses caractères ? Certains d'entre eux permettraient-ils de vérifier l'évidence d'un jugement ? Car « une hallucination a un caractère d'évidence pour son sujet »[6], et

[1] Cf. Heim, *Gewiss.*, S. 149 sqq., 152 sqq., 166 sqq.
[2] Cf. *Vér. hum.*, T. I, pp. 14 sqq., p. 75. — *Exp. chrét.*, T. I, pp. 7 sqq.
[3] Cf. *Vér. hum.*, T. I, p. 65, p. 68.
[4] *Exp. chrét.*, T. I, p. 10. C'est nous qui soulignons.
[5] A part une différence que nous verrons p. 194.
[6] Laufer, *Dogmatique.*

cela rend fort désirable une possibilité de vérification. Y aurait-il donc certains caractères dont la possession par l'une des sortes d'évidence lui permettrait de se mieux vérifier que l'autre et lui conférerait de ce fait une supériorité ?

Cette question soulève le triple problème de l'objectivité, de la nécessité et de l'universalité des jugements fondés sur chaque sorte d'évidence. Le solutionner, c'est la résoudre. Mais qu'entendre par ces trois notions ?

Pour Sigwart, « la possibilité d'établir les critères et les règles de la progression nécessaire et universellement valable (allgemeingültig) de la pensée repose sur la capacité de distinguer objectivement la pensée nécessaire de la [pensée] non nécessaire, et cette capacité se manifeste dans la conscience immédiate de l'évidence qui accompagne la pensée nécessaire. L'expérience de cette conscience et la foi en sa certitude est un postulat, au delà duquel on ne peut remonter. » Il faut donc en appeler en dernier ressort « à la nécessité subjectivement éprouvée, au sentiment intérieur d'évidence qui accompagne une partie de notre pensée, à la conscience qu'à partir de présuppositions données nous ne *pouvons* penser autrement que nous ne pensons... La sûreté de la valeur universelle de notre pensée repose en dernière instance sur la conscience de sa nécessité et non l'inverse. » « D'après cela, il faut considérer comme sans espoir tous les efforts d'acquérir de derniers critères

« objectifs » de la vérité »[1]. — Ailleurs Sigwart montre que la valeur (Gültigkeit) objective d'un jugement repose sur sa nécessité [2]. Elle consiste d'abord en ce que l'intuition qui est à sa base et la représentation qui la traduit se recouvrent, et ensuite « en ce que l'intuition subjective qui veut être l'image d'un objet lui correspond vraiment, c'est-à-dire que l'image subjective présente est la même que celle qui devrait être produite chez chacun par le même objet, d'après les lois générales de notre intuition sensible. » L'objectivité repose donc aussi sur l'universalité. Ce qui ressort également des pages 6-8.

Ainsi l'objectivité découle de l'universalité et de la nécessité ; mais l'universalité elle-même repose sur la nécessité ; et l'affirmation de celles-ci, sur un sentiment *subjectif* d'évidence dans lequel se manifeste « la capacité de distinguer objectivement pensée nécessaire et non nécessaire ». L'on tourne en rond. En outre, objectivité, universalité et nécessité ne se fondent, d'après Sigwart, que sur un *postulat*. Et l'on ne se dégage pas du subjectivisme. Il est vrai que cet auteur remarque que « la question générale [de savoir] d'où nous prenons le droit de rapporter nos représentations à des objets réels et d'attribuer à ce qui est perçu une existence indépendante de nous appartient à un

[1] *Log.*, S. 15 sqq.,
[2] S. 104 sqq.; cf. S. 108.

domaine autre que la logique »[1]. Il se peut donc que comme philosophe il échappe au cercle vicieux. Mais par l'exclusion de toute donnée transcendante, il s'y enferme en tant que logicien.

Pour M. Goblot, « la nécessité logique » n'est pas autre chose que « la liaison des idées, la détermination du jugement par le jugement »[2]. — « Le géomètre ... n'a jamais d'autre garantie de la nécessité que la conscience d'avoir observé » « des règles dont il sent constamment la contrainte »[r]. — « Dans le raisonnement mathématique, la généralité est une conséquence de la nécessité », ainsi que dans le raisonnement déductif en général. Dans le raisonnement inductif on infère la nécessité de la constance, de l'uniformité [3]. — « L'expérience est objective quand elle peut être universellement contrôlée »[4].

Ainsi l'objectivité repose sur l'universalité; et la généralité, donc la valeur universelle d'un jugement, découle de sa nécessité (le raisonnement inductif n'étant qu'un stade provisoire si l'on admet que la constance cache une nécessité, hypothèse sur laquelle repose l'induction). Mais, si « pour ... Goblot ... la déduction est une sorte d'expérience mentalement imaginée »[5], la nécessité logique, qui consiste en « la liaison des idées »,

[1] *Log.*, S. 108.
[2] *Log.*, p. 34.
[3] P. 265; cf. p. 196.
[4] P. 76.
[5] Conf. Piaget, *Ste-Cr.*, p. 58.

devient quelque chose de singulièrement subjectif, et M. Piaget, qui fait cependant une correction heureuse, à notre avis, à la théorie de M. Goblot, le reconnaît lorsqu'il conclut que « la conséquence d'une telle expérience logique, c'est que ce qui est contradictoire pour l'un ne l'est pas nécessairement pour les autres »[1].

Reprenons ces notions l'une après l'autre, et voyons si elles conviennent mieux à l'une ou l'autre des deux sortes d'évidence que nous comparons.

Qu'entend-on par universalité ? Certes pas l'universalité de fait, le *consensus omnium* à son sujet. D'abord parce que ce consensus n'existe pas: les Papous ignorent tout du théorème d'après lequel le carré de l'hypothénuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés d'un triangle, ce qui ne l'empêche pas d'être universellement valable. Ensuite parce qu'il ne prouverait rien: certaines superstitions pourraient être universelles sans devenir plus vraies pour cela. Enfin parce qu'il ne sera jamais constatable, l'universalité s'étendant aussi bien aux générations passées et futures que présentes. — L'universalité d'un jugement est donc une universalité de droit. Dire qu'un juge-

[1] P. 61-62. Alors le critère de la nécessité que fournit M. J. de la Harpe est frappé aussi de subjectivité: « quel sera le critère de la nécessité logique ? Ce sera la possibilité de former de longues chaînes de raisonnement dont chaque anneau est lié étroitement au précédent sans qu'il soit possible d'y découvrir de contradiction; *la non-contradiction est donc le critère de la nécessité développée* » (*R. T. P.*, août-oct. 1920, p. 159).

ment d'expérience est universellement vrai, c'est dire qu'il s'imposerait « également et de la même manière à l'esprit de tout sujet placé dans les mêmes conditions »[1] que celui qui l'émet. « Lorsqu'un homme a éprouvé une sensation que nul autre n'a éprouvée, pris connaissance d'un fait que nul autre n'a constaté, dire que son jugement est vrai, c'est dire que, dans l'hypothèse où d'autres hommes quelconques se seraient trouvés dans les mêmes circonstances, ils auraient nécessairement jugé de même »[2].

Mais qu'entend-on par « les mêmes conditions » ? Il est non seulement arbitraire, mais faux, de ne viser par là que les conditions matérielles : situation, instruments, moment, etc., nécessaires à l'expérience. Les conditions physiologiques dans certains cas, par exemple la normalité de l'organe récepteur, et les conditions psychologiques dans tous les cas doivent être les mêmes aussi sous peine de ne pouvoir prononcer sur le jugement en question. Si un « homme quelconque », par manque de capacité intellectuelle, juge faux le raisonnement d'un savant, on n'admettra pas son verdict, mais on estimera l'homme incompétent en ces matières. C'est admettre que l'intelligence rentre dans les conditions exigibles de tout homme appelé à ratifier ce raisonnement. De

[1] GOBLOT, *Log.*, p. 45.
[2] P. 47. Cf. sur cette question *R. T. P.*, août-oct. 1920, pp. 160 sq.

même si un filou nie que voler soit mal, on n'en concluera pas à la fausseté de ce dogme moral, mais on refusera à cet homme la qualité de juge. Cela implique que la conscience morale rentre dans les conditions à réclamer de tout homme dont l'opinion doit compter à ce sujet.

Ses propres définitions ne permettent donc pas à M. Goblot de prétendre, quelques lignes plus bas[1], que l'expérience mystique n'est pas une preuve parce qu'elle semble exiger des sujets prédisposés. Dire que l'expérience mystique est vraie, c'est affirmer qu'elle « s'imposerait également et de la même manière à l'esprit de tout sujet placé dans les mêmes conditions » que celui qui l'a faite, y compris les conditions psychologiques *comme dans tous les autres cas*. Alors celui qui ne les remplit pas n'est simplement pas qualifié pour en juger, et son opinion ne peut infirmer la valeur universelle de l'expérience mystique. Ce n'est donc pas ce critère qui permet d'en nier la vérité.

La formule de M. Goblot serrée de près autorise en définitive à admettre la vérité de *tout* jugement. Et cela oblige à reconnaître que, pour pouvoir établir la vérité d'un jugement, le critique doit être dans *certaines* « mêmes conditions » que celui qui le porte, mais qu'il doit n'en pas partager avec lui certaines autres. Or nous avons vu que ce ne peut

[1] P. 47.

être le caractère matériel, ou physiologique, ou psychologique d'une condition qui décide si le critique doit ou non la partager avec l'auteur du jugement pour être en mesure de statuer sur sa vérité. Ce qui en décide, c'est bien plutôt son caractère normal, à quelque domaine qu'elle appartienne.

Pour trier les conditions dont la présence ou l'absence est indispensable chez tout sujet appelé à critiquer la vérité d'un jugement, il faudrait donc une *norme*. Autrement, qui ne voit que les remarques précédentes peuvent se retourner; que, dans «les mêmes conditions» d'inintelligence, tout sujet jugerait faux le raisonnement du savant et par conséquent vrai le jugement de l'« homme quelconque» qui le critiquait; que, dans « les mêmes conditions » d'immoralité, tout homme jugerait vraie l'opinion du filou; et qu'ainsi, en l'absence d'une norme, tout jugement serait vrai d'après la définition citée? Cette conception de l'universalité est donc trop large. Mais quelle autre adopter ? Car introduire l'idée d'une norme dans la définition de la vérité, c'est faire intervenir un second critère à côté de celui de l'universalité, mais ce n'est pas corriger celui-ci. On ne peut donc la faire entrer dans la définition de l'universalité elle-même.

Conclusion: il doit nécessairement y avoir un autre critère de la vérité. Mais, en ce qui concerne l'universalité, si l'accord sur l'évidence intellec-

tuelle est plus général *en fait* que sur l'évidence éthico-religieuse, c'est-à-dire si plus de gens se trouvent « dans les mêmes conditions » vis-à-vis de l'évidence intellectuelle que de l'évidence morale ou religieuse, ce qui ne prouve rien quant à la supériorité de l'une ou de l'autre, celle-ci peut prétendre à la même communicabilité *de droit* que la première. D'ailleurs, cela signifie simplement que l'on peut tout aussi bien admettre pour elle que pour l'évidence intellectuelle qu'elle « doit s'imposer également et de la même manière à l'esprit de tout sujet placé dans les mêmes conditions » entendues comme nous venons de le faire.

Passons à la nécessité. Il semble bien que, comme l'admettent Sigwart et Goblot, l'universalité d'un jugement repose sur sa nécessité. Il n'est donc pas question de définir celle-ci par celle-là. La nécessité d'un jugement consiste en l'impression qu'il provoque en nous de ne *pouvoir* penser autrement que par lui (Sigwart), en la conscience d'une contrainte qu'il exerce sur nous (Goblot). Il y a donc à la reconnaître une affaire de bonne foi. A implique B « pour l'honnête homme » (Lalande) [1].

Peut-on parler de nécessité dans le domaine éthico-religieux ? Pour y mieux marquer la liberté du sujet à se rendre ou à se refuser à l'évidence, on lui préfère le terme d'obligation ; car le mot

[1] D'après *Ste-Cr.*, p. 62.

de nécessité évoque l'idée d'une contrainte, et celle-ci s'oppose *ex diametro* à la moralité de la croyance qui en découlerait, au point que la conclusion nécessaire d'un déterminisme conséquent est la négation de la morale. Est-ce à dire que l'obligation éthico-religieuse soit quelque chose de plus incertain, de plus individuel, de plus subjectif que la nécessité intellectuelle ? Mais si la reconnaissance de cette dernière repose en fin de compte sur l'honnêteté, c'est-à-dire sur une qualité morale, relevant de la conscience morale, il serait d'une singulière logique d'admettre que celle-ci est quelque chose d'assez stable pour fonder une pensée intellectuelle nécessaire et universellement valable, mais non pour établir une pensée éthico-religieuse obligatoire et universellement valable, alors surtout que c'est cette dernière qui est la véritable fille de ses entrailles. « Un bon arbre ne peut donner de mauvais fruits, ni un mauvais arbre de bons fruits [1]. Ou dites que l'arbre est bon et que son fruit est bon, ou dites que l'arbre est mauvais et que son fruit est mauvais »[2].

Ainsi, un jugement moral sera donc obligatoire lorsqu'il provoquera en nous un sentiment de ne *pouvoir* moralement pas penser autrement que par lui, lorsqu'il suscitera en nous la conscience de son autorité morale. Une obligation

[1] Jésus, selon Matthieu, ch. 7, v. 17.
[2] *Ibid.*, ch. 12, v. 33.

morale ne sera donc non plus reconnue que par l'« honnête homme ». Et cette reconnaissance sera beaucoup plus difficile à obtenir que celle d'une nécessité intellectuelle, elle exigera une sincérité beaucoup plus scrupuleuse que celle-ci, parce qu'elle n'engagera pas seulement l'intelligence, mais la volonté, c'est-à-dire la conduite; parce qu'à l'égard d'une obligation une adhésion purement théorique est impossible, et qu'elle réclame un acte, une décision, une attitude préalables pour être reconnue. « Si quelqu'un *veut faire* la volonté de Dieu, il *connaîtra* . . . »[1]. D'abord vouloir, d'abord obéir; savoir ensuite. Ce à quoi la plupart se refusent. Adopter une théorie est beaucoup moins compromettant que souscrire à un programme. D'autre part, connaître avant de se compromettre est moins risqué que de s'engager pour apprendre. L'acceptation d'une nécessité intellectuelle est donc plus aisée que celle d'une obligation morale; et l'admission intellectuelle d'une telle obligation, plus aisée que sa reconnaissance réelle par la conscience. C'est pourquoi l'on préfère en général « s'occuper de problèmes religieux », discuter intellectuellement et philosopher à perte de vue sur la religion plutôt que de se taire, de faire tout taire en soi et de se prosterner d'avance devant le verdict encore inconnu de la conscience. Partout, la connaissance est au prix

[1] Jésus, selon Jean, ch. 7, v. 17.

de l'obéissance, mais ici l'obéissance est singulièrement plus lourde de risques; aussi moins de gens s'y plient-ils. Mais le fait que les conditions de la connaissance éthico-religieuse sont rarement observées n'infirme en rien sa rigueur lorsqu'elles le sont. Notre conclusion est la même ici qu'au sujet de l'universalité: Quant à sa nécessité, la pensée éthico-religieuse se trouve moins respectée *en fait* (ce qui ne prouve rien contre elle) que la pensée intellectuelle, mais au moins égale à elle *en droit*, puisque la conscience intellectuelle repose sur la conscience morale. Pour ne pas être acceptée, une obligation n'en subsiste pas moins, identique à elle-même. Si je suis libre de n'y pas obéir, je ne suis pas libre de ne pas la ressentir. L'obligation est une expérience imposée. L'élément de liberté qu'elle comporte ne la rend donc nullement à bien plaire.

Nous avons ici-même la clé des flottements de la pensée éthico-religieuse, qui jettent sur elle tant de discrédit: il n'y a pas que de complets refus; il y a de demi-soumissions qui sont de demi-infidélités. Et en morale et en religion comme en science, toute infidélité fausse la connaissance.

L'explication détaillée des diverses fluctuations de la pensée religieuse, qui semblent contredire l'existence d'une obligation absolue, a été donnée par Frommel, mieux que nous ne saurions le faire. Plutôt que de toujours répéter ce qui a

déjà été dit, nous préférons renvoyer à cet auteur le lecteur que ce point intéresse [1].

Quand nous affirmons le caractère obligatoire et universel des jugements éthico-religieux, nous ne parlons que de ceux dus à l'élaboration *normale* d'une expérience *normale*. L'on sous-entend tout autant cette condition lorsqu'on parle du caractère nécessaire et universel des jugements intellectuels. Et nous ne prétendons pas plus défendre la valeur absolue d'affirmations dues à des aberrations individuelles ou collectives de l'expérience et de la pensée éthico-dogmatiques, qu'un savant ne songera à défendre celle de formules obtenues avec des instruments défectueux ou par des expérimentateurs négligents. Mais nous demandons alors que, si l'on ne critique pas la science à la suite de tels écarts, l'on ne condamne pas non plus la pensée éthico-religieuse au nom des erreurs de ses représentants.

Si l'expérience éthico-religieuse ne comprenait que l'expérience faite, que la donnée reçue et formulée d'une façon toujours insuffisante, le subjectivisme aurait raison. Mais elle comporte encore l'élément formel qui l'élabore, qui est a priori et, comme tel, universel, qui rend obligatoire ce qu'il sanctionne, et provoque en nous un sentiment de tension tant que le contenu de la

[1] Voy. *Vér. hum.*, T. II, pp. 174 sqq. Au sujet des variations de la conscience morale dans son contenu et de sa fixité dans son mode, cf. pp. 17 sqq.

conscience et celui de la donnée à admettre ne se correspondent pas. Un indice du caractère fixe de cet élément est qu'il nous fait souvent admettre des expériences encore étrangères à nous, mais qu'il statue supérieures aux nôtres par un jugement de conscience irrésistible. La cause de la subjectivité de nos croyances est donc dans l'inobservation de ce principe formel, dans la déviation qu'impose à l'expérience éthico-religieuse notre état de péché. Elle constitue une sorte d'« équation personnelle », qui est toutefois indéfiniment corrigible et éliminable.

Mais, répliquera-t-on, chaque croyant, chaque confession prétend posséder *la* vérité éthico-religieuse. Cette vérité est donc diverse. — Non, mais condamnons tout dogmatisme qui prétend identifier la vérité avec son credo, et reconnaissons que tous les dogmes sont comme les vagues concentriques d'un jet d'eau qui, refoulées par le rebord de la réflexion éthico-religieuse, tendent à rejoindre au centre l'expérience qui les a provoquées. En maintenant fermement l'idée d'une norme vers laquelle refluer, nous éviterons, d'autre part, de nous perdre dans un subjectivisme sans rives. C'est d'ailleurs vers cette conception que s'oriente de plus en plus la pensée protestante et c'est elle qui correspond le mieux dans le domaine éthico-religieux à la conception scientifique dans le domaine intellectuel, selon laquelle nos théories ne sont jamais que des formules approchées et

toujours revisables d'une vérité idéale. Mais il faut reconnaître que la dogmatique, expérimentale depuis moins longtemps que la science, est fort en retard sur elle dans la voie de l'observation et de la documentation dépouillées de tout préjugé.

L'étude de la nécessité comme celle de l'universalité du jugement évident nous renvoie donc à celle d'une norme, sans laquelle ces deux notions ne sont qu'un *flatus vocis*, aussi bien en science qu'en morale ou en dogmatique. Voyons si celle d'objectivité n'aurait rien à nous apprendre à ce sujet.

Peu de mots ont autant varié de sens que celui-là.

Kant, par exemple, définit l'objectivité par l'universalité: «quand cet acte» de tenir quelque chose pour vrai «est valable pour chacun, pour quiconque du moins a de la raison, le principe est objectivement suffisant»[1].

Pour M. Bergson, est «subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement»[2].

D'une façon générale, la notion d'objectivité

[1] *C. R. pu.*, T. II, Méth. transc., ch. II, 3[me] sect., p. 284.
[2] *Essai*, p. 63.

flotte entre deux sens: tantôt est objectif ce qui n'est pas individuel; on définit alors l'objectivité par l'universalité — tantôt est objectif ce qui ne relève pas du sujet; on définit alors l'objectivité par la transcendance aux formes du sujet. La différence entre ces deux sens se remarque dans le fait que pour la deuxième acception ce qui est universel peut parfaitement être subjectif; par exemple les formes de notre esprit. De ces deux sens, le second est préférable, et c'est celui que nous adopterons. Sous peine de se ramener à l'universalité et à la nécessité et de refermer ainsi un cercle vicieux, l'objectivité doit être le propre de ce qui est totalement déterminé par son objet et échappe ainsi complètement à l'influence de tout sujet. C'est dire que, rigoureusement parlant, peut seul être objectif le contenu d'une expérience immédiate, la donnée immédiate où le sujet n'a encore aucune part, mais non plus une expérience, une donnée médiate, telle que l'expérience sensible faite par l'intermédiaire de sens qui l'ont élaborée à leur manière[1], et encore moins un jugement obtenu au travers de catégories intellectuelles ou morales.

Seul donc le contenu d'une expérience de conscience, qui touche directement notre esprit sans

[1] Sur l'intervention active des sens dans la perception et sur la façon dont elle transforme notre image de la réalité, cf. BERGSON, *Evol. créat.*, pp. 325 sqq. — FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, pp. 130 sqq., p. 159, n. 2.

passer par aucun intermédiaire [1], peut être objectif en ce sens, mais toute autre espèce d'expérience et toute connaissance ne peuvent être que subjectives, c'est-à-dire dépendantes en partie des catégories du sujet (ce qui ne les empêche ni d'être nécessaires, ni d'être universelles). Remarquons immédiatement qu'une telle donnée objective ne saurait déjà constituer à elle seule une expérience morale, ni religieuse au sens moral du mot, puisque ne l'est que ce qui a été élaboré par nos catégories morales et librement reconnu par nous. On pourrait appeler transcendante l'expérience de cette donnée, pour marquer le caractère de son contenu. Ce terme nous semble préférable à celui d'expérience métaphysique employé par Frommel [2] et qui évoque toujours l'ontologie et ses prétentions à atteindre la chose en soi, tandis que l'expérience transcendante dont nous parlons ne nous renseigne que sur l'*action* d'un objet sur nous, c'est-à-dire sur une *relation* entre lui et nous, et ne nous le révèle qu'en tant qu'il est *en relation* avec nous; toutes choses que Frommel admet du reste. De cette expérience relative à une connaissance abso-

[1] Sur le caractère immédiat de l'expérience de conscience, cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, pp. 65-66. — Cf. en outre pp. 6 sqq., et EUCKEN, *Probl. capit.*, pp. 41 sqq. Si une expérience est immédiate au sujet, elle est du même coup un résultat immédiat de son objet; si elle n'arrive que médiatement au sujet, une fois qu'il l'éprouve elle n'est plus qu'un résultat médiat de son objet.

[2] *Exp. chrét.*, T. I, p. 13 ,etc.

lue, ontologique, de l'objet, il y a un abîme, infranchissable.

Le contenu de l'expérience de conscience est donc le seul élément objectif, au sens rigoureux du mot, de l'ensemble de notre pensée[1], et, grâce à lui, la connaissance éthico-religieuse, qui, sous le rapport de l'universalité et de la nécessité, est en droit sur pied d'égalité avec la connaissance intellectuelle, se trouve fondée sur une base plus objective qu'elle.

Cependant, en un sens plus large, on peut appeler objective l'expérience sensible dont le contenu « subjectif qui veut être la copie d'un objet, lui correspond vraiment, c'est-à-dire » est celui même « qui, d'après les lois universelles de notre intuition sensible, devrait être » produit « en chacun par le même objet »[2]. Et l'on peut même nommer objectif en ce sens le jugement qui, d'après les lois universelles du genre de pensée dont il relève, devrait être suscité en chacun par la même expérience. A ce titre, l'expérience sensible et la connaissance intellectuelle, qui, rigoureusement parlant, sont subjectives, peuvent être déclarées objectives, ainsi que la connaissance éthico-religieuse, dont il faudrait dire, plus exactement, qu'elle *repose sur une donnée objective*, mais est elle-même subjective comme toute pensée. Seulement, cette

[1] Cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, pp. 70-71.
[2] Pour nous servir des termes de SIGWART, *Log.*, S. 107.

conception de l'objectivité la ramène à l'universalité et à la nécessité et nous réintroduit dans le cercle vicieux signalé plus haut. Et comme elle est la seule possible dans le domaine intellectuel, puisque, reposant sur l'expérience sensible médiate, il ne peut prétendre à l'objectivité au sens rigoureux du mot [1], la connaissance qui lui est propre repose toute entière sur un tel cercle dont ne la sort que l'appel à l'honnêteté, à la sincérité de ses constructeurs, donc le secours de la conscience morale, et même plus: de l'expérience morale que nie si volontiers la pensée intellectuelle; car, nous l'avons vu, les seules formes de la conscience sont incapables d'établir sans l'intervention d'une expérience des « contenus » comme le devoir de l'honnêteté et de la sincérité. Tandis que la connaissance éthico-religieuse échappe à toute pétition de principe et à tout besoin d'un secours étranger en remontant à cette expérience rigoureusement objective parce que déterminée tout entière dans son contenu par un objet transcendant. Là, mais là seulement, nous atteignons l'objectivité en dépouillant tout ce qui est de nous. Nous rejoignons alors une impression de conscience encore non formulée mais réelle, l'impression immédiate d'une action sur nous. Sans doute, l'expé-

[1] Encore une preuve que les Logiques qui définissent ainsi l'objectivité sont intellectualistes et non pas rigoureusement formelles, non pas neutres, ni donc valables pour tous les genres de pensée.

rience sensible est aussi l'effet d'une action transcendante à nos catégories et à nos sens, mais nous n'en avons l'impression qu'une fois propagée, donc transformée par ces derniers et ignorons totalement quelle est l'expérience pré-sensible, à l'entrée des sens pour ainsi dire. L'écart, dû au sens, qui existe entre elle et l'impression sensible que nous en avons, ne pourra jamais être déterminé et est par conséquent à jamais incorrigible, parce que nous ne pouvons jamais rectifier nos impressions sensibles que par d'autres données des sens. L'on estime, par exemple, que les couleurs sont une impression subjective parce que le phénomène objectif qui leur correspondrait ne consisterait qu'en vibrations. Mais la constatation de ces vibrations n'est encore due elle-même qu'à des impressions sensibles. Comment donc nous assurer que nous connaissons là le fait qui se passe en réalité? Dans le cas d'une expérience de conscience, au contraire, nous éprouvons ce qui l'atteint avant qu'aucun intermédiaire ne soit intervenu[1].

Si nous nous en tenons à la notion rigoureuse de l'objectivité, il nous faut résumer nos constatations dans les conclusions suivantes: l'objet de l'expérience dont la pensée éthico-religieuse découle est une action qui atteint la conscience im-

[1] Outre les raisons que nous venons d'exposer et qui relèvent de la théorie de la connaissance, nous verrons, p. 216, la raison psychologique qui milite en faveur de l'objectivité du contenu de l'expérience de conscience.

médiatement ; il est donc transcendant, c'est-à-dire qu'il existe et la touche préalablement à toute intervention du sujet et de ses formes. Ainsi la connaissance éthico-religieuse porte sur le domaine transcendant au contraire de la connaissance intellectuelle qui n'atteint que le phénomène, c'est-à-dire un objet déjà élaboré par les sens, une sensation. En parlant de l'action d'une réalité transcendante sur nous, nous ne voulons nullement retourner à un substantialisme suranné. Car l'impression de cette action sur notre conscience ne nous révèle qu'une *relation* de nous à quelque chose d'autre. L'objet de cette impression ne saurait donc être la chose en soi, telle que l'entend l'ontologie. Et seule cette dernière notion succombe à la critique des phénoménistes, que nous ne pouvons sauter hors de notre ombre et connaître la réalité autrement que par rapport à nous. Pour nous, la connaissance qui découlera de l'impression d'une relation entre quelque réalité et nous ne pourra être que relative et non ontologique. De plus, nous ne prétendons même pas connaître, mais seulement éprouver objectivement cette relation et, comme cette impression préalable à toute intervention subjective devra, pour devenir une connaissance, se formuler en un jugement, c'est-à-dire être reçue dans les formes de notre conscience, nous admettons encore que la connaissance qui résultera de l'élaboration de cette impression par les formes du sujet sera elle-même

subjective, ce qui ne l'empêchera pas d'être obligatoire et en droit universelle. Ainsi, quoique basée sur l'impression *objective* d'une action *transcendante*, la connaissance éthico-religieuse est *relative* et *subjective*. Ce en quoi elle est encore avantagée sur la connaissance intellectuelle, qui de plus est *phénoménale*, puisque son objet n'est pas directement l'impression qui ébranle nos sens, mais le phénomène que produit l'élaboration de cette dernière par eux. Le schéma suivant rendra clair les caractères respectifs de ces deux genres de connaissance :

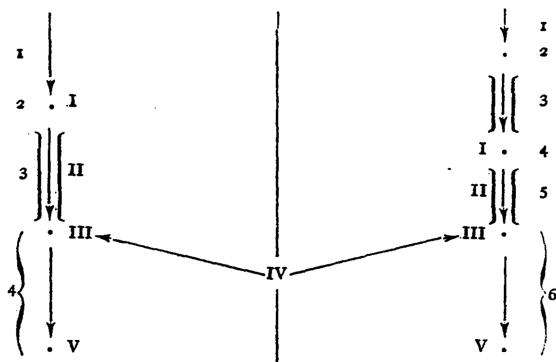
1	relation X-moi ; action de X sur moi.
2	impression relative, objet de la connaissance.
3	formes subjectives de la conscience.
4	connaissance subjective et relative.

Connaissance éthico-religieuse.

relation X-moi ; action de X sur moi.	1
impression relative, objet des sens.	2
formes subjectives des sens.	3
phénomène sensible, impression subjective et relative, objet de la connaissance.	4
formes subjectives de l'intelligence.	5
connaissance subjective, phénoménale et relative.	6

Connaissance intellectuelle.

La combinaison de ce schéma et de celui de la page 172 nous donnera le schéma d'ensemble des deux genres de pensée que nous étudions. Les chiffres romains sont ceux du tableau de la page 172 et les chiffres arabes, ceux du tableau ci-dessus.



Une fois ces caractères admis, nous nous retrouvons devant le même problème qui se posait déjà à propos de la catégorie de causalité. Lorsqu'on a reconnu l'intervention de catégories particulières dans la formation de la pensée éthico-religieuse, la question reste ouverte de savoir s'il y a coïncidence ou divergence entre la réalité, objet de la connaissance, et la vérité, produit de cette connaissance; en d'autres termes, si la vérité éthico-dogmatique est le simple reflet ou le symbole inadéquat de la réalité morale et religieuse. On peut en effet admettre que nos catégories sont passives et ne font que recevoir les données de l'expérience qui cadrent avec elles, qui leur sont adéquates, leur seul rôle étant de trier les possibilités qui s'offrent à la pensée, d'en éliminer celles qui ne sont pas conformes au sens moral et d'accepter comme révélations de la réalité éthico-religieuse celles qui y satisfont. Ou bien l'on peut

estimer que ces catégories sont actives, qu'elles collaborent à la formation de la pensée, et l'élaborent à partir de l'expérience en la transformant, peut-être radicalement. Les deux thèses peuvent se soutenir et il semble que seul un acte de foi puisse trancher en faveur de l'une ou de l'autre.

Les symbolistes pourront évidemment toujours dire que le seul fait que la pensée se compose de jugements et s'exprime en mots la condamne à n'être qu'un symbole. En prenant ce terme de symbole d'une façon aussi large, la thèse symboliste est naturellement irréfutable. Mais le problème signalé n'en subsiste pas moins; il se transporte simplement à l'intérieur des frontières du symbolisme et devra alors se formuler ainsi: les symboles de la pensée, dus à l'intervention de ses catégories, sont-ils par ce seul fait inadéquats, ou restent-ils tout de même adéquats à la réalité qu'ils expriment ? Nous réservions le terme de symbole à l'image inadéquate du réel. On peut changer les mots, mais la question reste la même.

Maintenant que nous savons ce qui est objectif, nous pouvons répondre à la question que posaient l'universalité et la nécessité: qu'est-ce qui est normal ?

Une connaissance est normale lorsqu'elle correspond à son objet, c'est-à-dire lorsqu'elle résulte de l'application correcte des formes qui lui sont propres à l'impression exacte de cet objet en nous. Une connaissance a donc une valeur *universelle*

parce qu'elle est *nécessaire*, elle est nécessaire parce qu'elle est *normale*, et normale parce qu'elle résulte de l'application correcte de ses formes à une impression *objective*, c'est-à-dire à l'impression exacte de son objet. Il s'ensuit que la normalité de la connaissance intellectuelle, si elle prétend avoir pour objet la réalité et non le phénomène, ne peut être constatée comme celle de la connaissance éthico-religieuse. Car une impression de la conscience morale, que nous pouvons vérifier, résulte immédiatement de l'action d'un élément de la réalité sur elle, tandis que les impressions de la conscience sensible sont déjà le produit d'un travail de nos sens sur celles qu'ils reçoivent de la réalité; ces dernières impressions nous demeurant inconnaissables, nous ne pouvons jamais en vérifier l'exactitude, ni constater par conséquent si les impressions sensibles en sont le produit normal. Il est d'ailleurs possible que la connaissance intellectuelle de la réalité *soit* normale; tandis qu'elle ne saurait en aucun cas *être* objective, sa normalité ne peut simplement pas se *constater*.

Mais comment reconnaître le caractère normal d'une connaissance ? Sur le moment même nous ne pouvons le faire que par l'introspection. Lorsque nous sentons que nous ne pouvons « douter de bonne foi » d'une formule, que nous ne pouvons penser autrement que par elle, elle nous apparaît normale. Provisoirement nous en sommes donc réduits à l'évidence. Et si l'un estime évident ce

que l'autre trouve inévident ? C'est que l'un des deux tout au moins a jugé prématurément et a déclaré évident ce qui ne l'était pas. Et si tous reconnaissent normal ce qui ne correspond pas parfaitement à son objet ? C'est que tous sont dans l'erreur; mais du jour où cela apparaîtra, ce qui était évident devra céder le terrain à ce qui est objectivement fondé. Cela nous montre que si le critère subjectif et provisoire de la normalité est l'évidence, son critère suprême et définitif est l'objectivité. Ce qui décide en dernier ressort de la normalité d'une expérience, d'une pensée ou d'une attitude, ce n'est pas qu'elle nous semble vraie avec évidence, mais qu'elle corresponde à la réalité. Toute vérité, si évidente nous semble-t-elle, qui diverge d'avec la réalité finit par voir se rompre net l'attache qui prétendait les relier. C'est notre commerce avec la réalité qui, de correction en correction, véri*fie* (*rend* vrais) nos credo, nos formules, nos vérités.

Il ne faut pas confondre ce critère avec le critère pragmatiste de la vérité. Pour le pragmatisme — en tant que ce mot veut dire quelque chose, car on lui fait parfois revêtir des sens où il ne signifie plus rien — pour le pragmatisme, est vrai ce qui est fécond, ce qui réussit. Tant qu'une erreur, une superstition, un préjugé sont féconds et réussissent universellement, ils sont la vérité. Du jour où ils soulèvent une difficulté et sont remplacés par une nouvelle opinion, elle devient, elle

est la vérité. — Pour la conception que nous défendons ici, est vrai ce qui est correctement formé à partir d'une impression exacte de la réalité. La mesure de la vérité est donc pour le pragmatisme dans les besoins humains et pour nous dans la réalité transcendante à l'homme. L'on peut estimer que dans ce dernier cas la vérité nous reste quelque chose d'au moins partiellement inconnu, les plus sceptiques diront même inconnaissable; mais l'on ne peut en tous cas pas appeler *Vérité* ce que le pragmatisme décore de ce nom; car s'en faire une notion aussi subjective, c'est se condamner à un relativisme et à un utilitarisme fatals à toute morale.

Toute théorie, tout dogme, toute idée sont provisoirement des « formules approchées » et ne valent que jusqu'à plus ample informé [1]. Cette déclaration ne doit nullement être interprétée dans un sens relativiste, comme si elle signifiait la négation de toute vérité absolue. Au contraire, l'expression même dont nous nous servons, implique que nos idées, scientifiques, morales, ou religieuses, sont approchées de quelque chose, qu'elles sont plus ou moins proches d'une norme qui, comme un aimant irrésistible, les oriente sur elle-même. Et notre conscience morale et intellectuelle est justement là avec ses principes rigides comme le fer pour indiquer la direction de cette

[1] Cf. *R. T. P.*, août-oct. 1920, art. J. de la Harpe, Les Fonctions de l'Idée de Vérité, pp. 167, 172.

norme à ceux qui veulent la voir, et pour marquer qui y tend et qui fait fausse route.

Il se fait donc une sélection des vérités d'après leur adaptation à la réalité. La Vérité n'existe pas encore — en cela le pragmatisme a raison —, mais la Réalité existe — en cela il a tort. Et le contrôle inflexible de cette dernière conduit ceux qui s'y soumettent à la Vérité qui sera. Toute vérité se consolide ou s'élimine proportionnellement à son degré de correspondance à la réalité, inconnaissable mais éprouvable. Tant que la Vérité normale n'est pas atteinte, toute vérité reste partiellement subjective, d'où le bon droit relatif du sceptisme théorique, mais découle en partie aussi de la réalité et a pour autant une base objective, d'où le bon droit relatif du dogmatisme théorique. Mais en pratique, la méthode de recherche de la Vérité n'est pas celle du dilettantisme qui consulte toutes les vérités et hésite à tout jamais entre elles, mais celle du dogmatisme qui se fait sa vérité, agit et combat en son nom tant qu'elle se confirme et jusqu'à ce qu'elle soit démentie, et l'admet provisoirement absolue, souveraine, pour autant qu'il l'a forgée avec toute sa conscience. Ainsi s'établit une lutte pour la vie entre les vérités, qui les sélectionne d'après leur normalité et les fait évoluer vers *la* Vérité.

Cette Vérité sera objective (au sens large), normale, absolue, car elle résultera alors de l'application correcte de nos formes à leur objet exactement

perçu. Mais, en son absence, la seule façon de la trouver est de croire à la valeur absolue des vérités où nous ont conduit nos principes intellectuel ou moral chaque fois que nous pouvons croire en conscience les avoir rigoureusement observés. Seule cette conviction nous donne la force, lorsque la réalité coupe la route à nos formules, de les y heurter assez carrément pour y briser les erreurs qu'elles contiennent encore. Si Abraham a appris que Jahweh ne voulait pas de sacrifices humains, c'est qu'il a d'abord obéi absolument aux injonctions de sa conscience. Et il n'eût jamais découvert qu'elle déformait la volonté de son Dieu, ni redressé l'interprétation de son expérience religieuse, s'il s'était dérobé au devoir souverain — quoique erroné — de sacrifier son fils, et avait argué de la relativité de toutes nos croyances pour s'y refuser. Si le savant renonçait à l'application serrée de ses formules jusque dans leurs dernières conséquences et s'autorisait de leur imperfection pour passer de l'une à l'autre sans jamais les utiliser jusqu'au bout, s'il ne les traitait pas comme des vérités certaines, il aurait bien rarement l'occasion d'en corriger les approximations.

Nous ne servons la Vérité qu'en croyant sans réserve à nos erreurs.

Et le fait d'être toujours prêts à reviser nos formules ne nous empêche en rien de croire au caractère objectif, normal, indiscutable, inconditionnel et en ce sens absolu, parce qu'à l'abri de

toute intervention d'éléments subjectifs, de l'expérience de conscience qu'elles veulent interpréter.

En conclusion, l'objectivité d'un jugement n'est jamais constatable sur le moment, parce que nous ne connaissons pas la réalité. Mais elle se confirme ou se dément au contact prolongé de cette dernière, car nous éprouvons son action et construisons notre connaissance à partir d'elle. Nous ne savons jamais d'avance absolument si un jugement subira cet examen avec succès. Nous ne pouvons que le pronostiquer d'après le sentiment que nous avons de son évidence. Mais l'histoire de la pensée humaine montre qu'avec l'âge beaucoup d'« évidences » sonnent creux. En outre il faut reconnaître avec Hume qu'il y a divers degrés d'évidence [1]. Ce n'est donc qu'un critère relatif. Hume remarque qu'une expérience fraîche nous semble plus assurée qu'une autre faite il y a déjà longtemps, qu'une inférence immédiate est plus persuasive qu'une longue chaîne d'arguments. Il faudrait ajouter que les conditions du sujet même de l'expérience influent sur l'impression d'évidence qu'elle lui fait et que, dans le domaine moral par exemple, plus un homme a laissé s'endormir sa conscience, moins ses devoirs lui paraîtront évidents. Cependant, comme l'évidence est le signe subjectif de la normalité et que celle-ci se fonde sur l'objectivité de la donnée en question, nous avons dans ce sentiment un guide sûr sinon

[1] *Traité*, pp. 191 sqq., 205.

infaillible, et le meilleur moyen d'atteindre à l'objectivité est de le suivre sans hésiter jusqu'à preuve du contraire.

Sur le caractère normal d'une vérité évidente repose sa nécessité et sur celle-ci, son universalité. Faute de pouvoir démontrer l'évidence par sa cause, l'objectivité, nous la vérifions par les conséquences de son admission, en postulant la nécessité et l'universalité du jugement évident. La dernière de ces qualités, qu'on la considère en fait ou en droit, ne prouve au fond rien; en outre, ni l'une ni l'autre ne sauraient démontrer l'évidence d'un jugement, puisqu'elles reposent sur elle. Mais elles en rendent possible une vérification, il est vrai toute pragmatique, négative et provisoire, en introduisant cette formule parmi nos vérités nécessaires et universelles et en permettant ainsi de s'assurer qu'aucune autre, actuellement, ne la contredit.

Nous n'avons donc, sur le moment même, d'autre tribunal que notre sentiment d'évidence, c'est-à-dire notre conscience puisque l'évidence en relève en tout domaine, mais en morale et en religion nous possédons la promesse de sortir de ce subjectivisme au fur et à mesure d'une soumission plus entière aux données de l'expérience qui les fonde et est le seul élément rigoureusement objectif de toute notre pensée. Nous y possédons même, actuellement, les arrhes de l'objectivité, car aucune déformation humaine ne peut empêcher

nos croyances de porter encore le reflet de leur origine transcendante.

La connaissance éthico-religieuse, qui n'a rien à envier à la pensée intellectuelle quant à l'universalité de droit et à la nécessité, se trouve donc plus favorisée qu'elle quant à l'objectivité grâce à la norme qu'elle possède dans l'expérience transcendante qui la fonde et la fait échapper au cercle par lequel la connaissance intellectuelle s'enferme dans le subjectivisme.

L'évidence éthico-religieuse est donc en meilleure posture que l'évidence intellectuelle. Elle est douée d'un critère qui, pour ne pas agir immédiatement, n'en exerce pas moins à la longue son influence sur elle. Tandis que l'évidence intellectuelle en est dénuée, l'écart entre les données réelles et les données sensibles restant à jamais impossible à mesurer. Cela réduit toute philosophie intellectualiste à n'être qu'un système des sensations et condamne toute prétention de sa part à connaître la réalité; car toute connaissance de ce genre sera sophistique si elle ignore l'écart dont nous parlons, impossible si elle le reconnaît, ou arbitraire si elle le déclare nul, l'identité du phénomène et du réel ne pouvant se statuer que par un acte de foi. Est-il nécessaire d'ajouter que ces critiques ne touchent pas la science, puisqu'elle prétend justement ne pas s'occuper de l'objectivité de ses données dans le sens où nous l'avons définie. Ce manque d'objectivité là ne saurait donc être

reproché à son genre d'évidence du moment qu'elle se limite délibérément aux phénomènes. La science ne peut pas et ne doit pas en connaître une autre que l'évidence sensible. Aussi ne songeons-nous pas à lui contester une qualité dont elle-même ne veut pas. Contentons-nous de remarquer que, ce faisant, elle ramène l'objectivité à la nécessité et à l'universalité, les fait ainsi reposer l'une sur l'autre et se condamne par là au subjectivisme et au relativisme ... absolus, si l'on peut dire.

Il n'y a donc que deux sortes de connaissances: la connaissance scientifique fondée sur les données sensibles et subjective par principe — la connaissance éthico-religieuse portant sur les données transcendantes et objective en principe. Mais il n'y a pas de connaissance philosophique, sinon à titre de système subjectif des sciences, car on ne peut appliquer les catégories du monde sensible aux données transcendantes.

L'évidence qui découle du sens spécial au domaine dont elle relève fonde à son tour la certitude particulière à ce domaine. Il y a donc aussi divers genres de certitude.

II

Mais, dira-t-on, les pôles du principe de moralité sont Bien et Mal, deux jugements de valeur. Les jugements de valeur sont par définition subjec-

tifs; comment donc un jugement moral pourrait-il être doué d'objectivité ? — Ce raisonnement vaut à peu près celui-ci: l'homme est un vertébré; les vertébrés ne sont pas doués d'intelligence; donc l'homme ne saurait en avoir. Le syllogisme est irréprochable, mais le raisonnement est sujet à caution, parce qu'il s'agit d'abord de savoir si l'on accorde les prémisses. Or, dans un genre, une espèce peut fort bien être dotée d'un caractère dont sont privées les autres. Dans le genre « vertébré », l'espèce « poule » peut manquer d'intelligence et l'espèce « homme » non. Dans le genre « jugement de valeur », l'espèce « jugement esthétique » peut être privée d'objectivité et l'espèce « jugement moral » non.

Nous nions que la majeure du syllogisme en question aille de soi. Il est donc possible que les jugements moraux obéissent à un critère objectif. Notre analyse de l'objectivité nous a même conduit à lui en conférer une plus grande qu'aux autres. Par conséquent, il est non seulement possible, mais il est vrai que le jugement moral échappe au caractère subjectif des autres jugements de valeur. Ainsi, nous contestons que ce trait rentre dans la définition de tels jugements. Au reste, que signifie ici subjectif ? Individuel, par opposition aux jugements universels ? Mais par leur forme les jugements moraux sont universels, puisqu'elle est a priori. Si les hommes varient dans leur appréciation de ce qui est bien et de ce qui est mal,

aucun par contre n'est étranger à ces catégories elles-mêmes. Universels, les jugements moraux le sont encore par la donnée qui les fonde, puisqu'elle est objective. Seuls sont donc individuels les écarts qui faussent l'élaboration de cette donnée mais sont toujours corrigibles et n'infirment donc pas l'universalité de droit du jugement moral normal. S'il nous faut donc reconnaître le caractère individuel des jugements moraux imparfaits (comme celle des formules scientifiques erronées), nous nions que cette espèce de jugement soit condamnée par définition à la subjectivité. — Entend-on, au contraire, par subjectif ce qui est privé de fondement transcendant, nous en appelons à ce que nous avons dit de l'objectivité de l'expérience de conscience pour refuser ce qualificatif au jugement moral. — Décore-t-on enfin de cet adjectif tout jugement porté par un sujet, du point de vue où il est, et qui n'atteint par conséquent qu'une relation entre lui et son objet, alors, à ce titre, nos dogmes partagent le sort de toute connaissance, qui, nous l'avons vu, ne peut que « formuler » (selon les « formes » de l'esprit), mais non refléter la réalité, et l'on ne dit plus rien en les traitant de subjectifs [1]. Si donc l'on veut dire quelque chose en accusant les jugements de valeur de subjec-

[1] Sur le fait qu'il n'y a pas de connaissance sans sujet, cf. la critique par M. Heim de l'« objectivisme » ou prétention à connaître les faits en eux-mêmes, abstraction faite du sujet, *Z. Th. K.*, 1921, S. 344.

tivité, il faut entendre ce terme exclusivement dans les deux premiers sens que nous venons de définir. Alors, ou bien la subjectivité ne rentre pas dans la définition du jugement de valeur, ou bien le jugement moral n'en est pas un. On peut estimer l'un ou l'autre puisque les définitions sont libres. Pour nous, nous préférons faire rentrer les jugements éthico-religieux dans les jugements de valeur, afin de les séparer nettement des jugements d'existence que porte l'intelligence, et souligner qu'ils forment au sein de ce genre une espèce particulière douée d'un critère objectif dont sont, peut-être, privées les autres.

On englobe du reste souvent sous ce terme de valeur bien des choses différentes, ce qui fait peut-être le compte de certaines écoles mais n'en est pas moins faux et demande rectification. Il s'agirait tout d'abord de distinguer utilité et valeur, ce que néglige l'utilitarisme quand il prétend fonder la morale sur le seul intérêt. La différence entre le plaisir que provoque en nous la possession de ce qui nous est utile et le sentiment de valeur réside, selon Reischle[1], en ce que le premier satisfait nos sens, nos sentiments, nos désirs, tandis que le second embrasse la totalité de notre moi. L'utilité se rapporte donc à des éléments particuliers de notre conscience; la valeur au *Gesamt-Ich-Gefühl.* Elle provoque une

[1] *Werturt.*, S. 36 sqq.

Gesamt-Ich-Befriedigung, un sentiment de paix, d'harmonie, dans notre personnalité. Or dans le domaine organique, et par suite en psychologie, le tout est plus que la somme des parties; il est quelque chose de nouveau. Cette distinction ne nous fait pas encore sortir du subjectivisme entendu comme nous venons de le faire, mais elle nous met en garde contre la confusion de deux sortes de sentiments aussi différents et contre l'erreur qu'il y a à ramener la paix, l'harmonie de la conscience, à une simple jouissance. Le simple fait que notre langue a forgé les deux mots de valeur et d'utilité indique que la conscience populaire a discerné ces deux notions. — Il n'est pas forcément faux de dire que l'un met son plaisir aux bonnes œuvres comme l'autre aux jouissances sensuelles, car il est beaucoup de gens qui n'en font que pour leur plaisir; mais il en est d'autres qui les font par conscience, poussés par le seul sentiment de la valeur du bien. Et si la distinction entre le plaisir et le sentiment de valeur n'est pas due à la sorte d'objet qui les provoque, mais peut même se produire à l'occasion d'un même objet, elle révèle donc à sa base une différence d'intention. Ainsi, le plaisir et le sentiment de valeur proviennent chez un sujet de deux points de vue différents; ils ont une origine psychologique distincte et il est faux de les ramener l'un à l'autre. L'utilité et la valeur peuvent même se différencier au point d'appa-

raître opposées l'une à l'autre, comme nous le verrons plus loin [1].

Mais un nouveau facteur va nous obliger à une nouvelle discrimination. A mesure que l'individu et la société évoluent, leur choix de valeurs change; de nouvelles s'imposent, d'anciennes sont éliminées [2]. Ces préférences supposent chez leur auteur une échelle de valeurs. Cette échelle varie elle-même avec l'évolution de celui qui l'établit. Mais est-elle complètement subjective ? L'on se condamne au complet relativisme tant qu'on n'admet pas un critère objectif des valeurs. Mais nous avons vu que le relativisme conséquent se détruit lui-même, et avec lui celui qui l'adopte *jusqu'au bout.* Mieux vaut donc y échapper en recherchant un critère. On nous propose la fécondité, l'utilité biologique d'un jugement comme mesure de sa valeur. Mais nous avons reconnu plus haut que ces notions de fécondité et de vie comportent elles-mêmes un jugement de valeur. Cela ne fait donc que repousser le problème. Faut-il alors renoncer à une échelle objective des valeurs ? Peut-être bien dans certains domaines, comme celui de l'art; et encore. Mais sur terrain moral intervient dans l'évaluation un nouveau facteur qui la fixe: l'obligation. Sans doute elle laisse le sujet libre de la méconnaître; elle n'est pas une contrainte physique; sinon les jugements

[1] P. 299.
[2] Cf. HOEFFDING, *Mor.*, pp. 234 sqq.

qu'elle dicte ne seraient pas moraux; libre à qui veut, en s'y soustrayant, de retomber dans le subjectivisme, le relativisme et le doute. A qui la respecte elle se révèle, comme nous l'avons déjà montré, une expérience objective dans son contenu et source de jugements universellement valables dans la mesure où ils découlent de son élaboration normale par le principe de moralité. Les jugements moraux n'ont donc une valeur seulement subjective et individuelle qu'à proportion de l'infidélité de leur auteur à l'expérience de l'obligation. Mais normalement ils expriment des valeurs objectives et sont universels.

A la sélection naturelle des valeurs gouvernée par l'évolution des besoins de l'individu, succède ici l'obligation de faire prévaloir certaines valeurs, obligation absolue sous peine de renier sa conscience, c'est-à-dire de se renier soi-même. Au déterminisme psychologique qui imposait certaines valeurs, succède un principe de classement obligatoire, mais librement accepté et qui dicte une échelle de valeurs fixe. Certaines d'entre elles ne *sont* pas les plus fortes, comme si elles étaient imposées par une nécessité, mais *doivent* l'emporter, dictées qu'elles sont par une autorité morale [1].

Ici, de nouveau, notre langue nous traduit, par les distinctions de son vocabulaire, l'impression de la conscience populaire d'aborder sur une

[1] D'après LAUFER, *Dogmatique*.

terre nouvelle. Il ne s'agit plus seulement de ce qui est bon, mais de ce qui est bien, de ce qui est le Bien et non-seulement notre bien. Et il ne faut pas être trop dédaigneux de cette philosophie populaire spontanée, de cette philosophie implicite du langage. Il est assez frappant, par exemple, que sur la terre de prédilection de l'empirisme, de l'utilitarisme, du pragmatisme, toutes philosophies qui confondent le bon et le bien, il n'y ait qu'un mot, *good*, pour ces deux notions, et que le souverain Bien y soit le *sovereign Good*...

Dès lors, a de la valeur, dans ce nouveau domaine, ce qui est bien, obligatoirement bien, et non plus seulement ce qui est bon, comme l'estiment les utilitaristes [1]. Il s'agit, selon l'admirable expression médiévale, d'*amare primum bonum propter se ipsum.* Si certains de nos modernes psychologues, avant de déclarer qu'il n'y a de valeurs que ce qui satisfait nos besoins, méditaient un peu sur cette simple affirmation de la conscience des « siècles d'obscurité », ils nous offriraient peut-être des théories moins décevantes.

Amare primum bonum propter se ipsum. Nous concevons à peine ce que peut être cet amour. Il ne s'agit même plus d'aimer le bien parce qu'en lui seul notre conscience trouve la paix et l'harmonie. Ce ne serait pas encore l'aimer *propter se ipsum.* Chaque fois que nous voulons le comprendre,

[1] Cf. p. ex. HOEFFDING, *Ph. R.*, p. 11, ou J. de la HARPE, *Höffding*, p. 19.

le raisonner, l'étiqueter, cet amour, nous le rabaissons, et chaque fois que nous croyons le réaliser, nous le trahissons bientôt. Mais chaque fois aussi que notre conscience éprouve — fugitivement — ce qu'il est, ce qu'il pourrait être; elle y sent — et de façon à exclure désormais toute discussion — la Valeur unique et absolue autour de laquelle elle gravite tout entière, la valeur définitive, pour la possession de laquelle elle priera désormais nuit et jour: Amare primum bonum *propter se ipsum.*

Afin d'échapper plus sûrement à tout malentendu, nous appellerons dorénavant *jugement de conscience* les jugements obligatoires fondés sur l'expérience de conscience et éviterons ainsi ce que le terme de jugement de valeur pourrait conserver de subjectif aux yeux de certains lecteurs. Encore une fois, nous n'avons tenu à rapprocher les jugements de conscience des jugements de valeur qu'afin de mieux marquer leur place, dans la dichotomie actuellement reconnue, du côté de la barricade opposé à celui des jugements d'existence. Les jugements de conscience forment le contenu exclusif de la pensée éthico-religieuse, et ceux d'existence, le contenu exclusif de la pensée intellectuelle. Car, même quand elle s'applique à des données morales (intellectualisées), elle ne porte en réalité que des jugements d'existence: « cet homme est menteur » est un jugement de valeur s'il est porté par un moraliste, mais ce n'est plus qu'un jugement d'existence s'il est la

froide constatation d'un psychologue. Et, même quand l'intelligence prononce des impératifs hypothétiques, elle ne fait encore que porter des jugements d'existence; car, ce qui l'intéresse dans un impératif de ce genre, ce n'est pas la conséquence, mais uniquement l'existence de telle ou telle relation entre elle et sa condition. Quant à des impératifs catégoriques, elle ne saurait en formuler, puisqu'elle ne peut qu'opérer sur des données intellectuelles ou sensibles, c'est-à-dire sur des jugements d'existence, qui s'expriment à l'indicatif, ou comprendre, c'est-à-dire mettre en relation, conditionner, des données de la conscience morale qu'elles reçoit « toutes faites », si l'on peut dire, mais ne produit pas elle-même. Ses jugements ne peuvent donc être que des indicatifs, ou des impératifs hypothétiques exprimant les relations de certaines prémisses morales.

III

Notre analyse des jugements éthico-religieux nous fait rejeter également le point de vue de Vaihinger, pour qui ils sont des *fictions*. Il entend par ce terme un artifice (Kunstgriff) de la pensée, privé de valeur théorique, cognitive, mais ayant par contre un but pratique. Le signe le plus sûr de la fiction est le fait qu'elle contient une contradiction. Une fiction est donc une notion que l'intelligence sait factice, fausse, mais dont elle ne

peut se passer si elle veut fonctionner. C'est pourquoi Vaihinger nomme heuristiques ces fictions, dont la seule valeur est de permettre à l'entendement de « trouver » par leur moyen de nouvelles solutions, autrement inaccessibles. Tels sont, en mathématiques, le concept imaginaire de $\sqrt{-1}$; en statistique, celui de l'«homme moyen»; en chimie, celui d'atome; en métaphysique, celui de Dieu [1].

Nous avons vu plus haut qu'un jugement peut être antirationnel (intellectuellement contradictoire) sans être contradictoire du point de vue dont il relève ni, par conséquent, du point de vue logique. Certains jugements religieux ont beau devenir antirationnels lorsqu'on les intellectualise, du moment qu'ils reposent sur une expérience de conscience ils ne sauraient être fictifs, pas plus que les jugements d'expérience sensible.

Si les jugements de conscience ne sont pas des fictions, jusqu'à quel point, cependant, peut-on parler de leur *vérité* ? Un jugement de cette sorte peut-il être déclaré vrai ou faux ? Nous avons fait plus haut de cette qualité le caractère propre du jugement intellectuel. Mais c'est faute d'un meilleur mot, avons-nous dit aussitôt, que nous employons ce terme comme qualificatif distinctif du jugement d'existence par rapport aux autres sortes de jugements. Lorsqu'on oppose ainsi *verum* à *bonum*, vérité à valeur, on réduit ce terme à son

[1] Cf. *Philosophie des Als Ob*, passim.

sens le plus étroit. Mais il en a un plus large, et nous avons aussi vu que la valeur d'un jugement ne peut avoir pour seul critère sa fécondité. Si la *seule* façon d'exister d'une valeur, avons-nous dit, est le fait même de porter du fruit, elle n'est plus qu'une fiction. En outre, il y a des erreurs fécondes, et un jugement de conscience doit sembler *vrai* pour se faire admettre. Peut-il l'être ?

Définir la notion de vérité nous permettra de répondre à cette question. Suivant Descartes, le premier critère de la vérité est l'évidence[1]. Or nous avons reconnu qu'il y a une évidence éthico-religieuse, comme il y en a une intellectuelle, et que ses caractères ne la rendent en rien inférieure à celle-ci, mais qu'elle possède bien plutôt l'avantage sous le rapport de l'objectivité.

Un deuxième critère de la vérité, pour le même auteur, est l'expérience[2]. Nous nous sommes contenté ici de marquer la place de l'expérience à la base de la pensée religieuse, estimant que la démonstration de l'existence de l'expérience religieuse forme la matière de toute une étude à part, que la nôtre présuppose mais ne saurait embrasser. Force nous est donc de renvoyer le lecteur aux ouvrages consacrés à ce sujet et de statuer ici l'existence d'une expérience religieuse, critère de toute dogmatique. Il faut toutefois remarquer que notre critique de l'a priorisme nous autoriserait

[1] *Princ.*, p. 15. — Cf. HAMELIN, *Descartes*, pp. 136 sqq.
[2] Cf. LIARD, *Descartes*, pp. 111 sqq.

à conclure du seul fait de l'existence de jugements éthico-religieux *concrets* à celle d'une expérience qui les fonde, car cette analyse nous a montré qu'aucun « contenu » particulier ne peut s'établir *a priori*.

Suivant Kant, l'on ne peut donner de critérium universel de la vérité du contenu d'un jugement, car, pour juger de cette vérité, c'est-à-dire de l'accord de la matière de ce jugement avec celle de son objet, celui-ci doit être distingué de tout autre. Il faut donc juger pour chaque cas en particulier, et seule « une étude approfondie » de l'objet en question, faite « en dehors de la logique » peut nous renseigner sur la « vérité matérielle » d'un jugement. Par contre, nous avons un criterium universel de la vérité formelle du jugement dans l'accord de ce dernier avec les lois de notre esprit, avec les lois logiques. Mais ce critère, rigoureux, est insuffisant. Il est « la condition *sine qua non* et par conséquent négative de la vérité »[1].

Pour pouvoir établir la vérité d'un jugement éthico-religieux, d'un dogme, il faut donc pouvoir, d'une part, distinguer exactement son objet par une introspection serrée, et, d'autre part, le soumettre aux lois de la logique formelle. Comme nous avons vu que celles-ci s'y appliquent, on peut parler de la vérité d'un dogme dans la mesure où l'introspection dégage son objet de tout ce

[1] *C. R. pu.*, T. I, IIe part., Introd., III, pp. 99-100.

avec quoi il était confondu jusqu'ici. Cette vérité est donc idéale, comme la vérité scientifique, et nos dogmes actuels ne sont que des vérités approchées, comme les formules provisoires de la science.

Sigwart remarque que « ne peut jamais être vraie ou fausse au sens primitif du mot qu'une assertion, une opinion; mais une opinion, une assertion présuppose nécessairement un sujet pensant qui nourrit cette opinion ou exprime cette assertion. Hypostasier des propositions en entités indépendantes est de la mythologie »[1]. Un fait est ou n'est pas, tout simplement; il n'est pas vrai ou faux. Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser de la subjectivité des assertions éthico-religieuses. Nous n'y revenons donc pas, et nous concluons: le fait que le dogme soit l'œuvre d'un sujet n'infirme en rien son caractère de vérité, puisque toute vérité « présuppose nécessairement un sujet pensant » qui l'ait formulée à partir de la réalité.

Notons enfin que, pour Sigwart, « le caractère commun de ce que nous nommons vrai est que ce soit une pensée nécessaire et universellement valable »[2]. Nous avons reconnu que la pensée éthico-religieuse possède ces deux caractères, le terme d'« obligatoire » étant toutefois préférable dans ce domaine à celui de « nécessaire ». Si donc ce qui est évident, établi par l'expérience (Descartes) d'un

[1] *Log.*, S. 24.
[2] S. 8.

objet exactement distingué, conforme aux lois logiques et spécialement au principe de contradiction (Kant), obligatoire et universellement valable (Sigwart) est vrai, l'on peut dire que les jugements éthico-religieux, idéalement parlant, sont vrais et que nos dogmes actuels le sont dans la mesure où ils satisfont à ces conditions. Est vrai dans le domaine éthico-religieux tout jugement obligatoire, c'est-à-dire formulé, à partir de l'objet de l'expérience obligatoire exactement distingué, d'une façon normale, en d'autres termes conformément au principe de moralité et aux lois nécessaires de la logique appliquées selon le critère moral, et par conséquent universellement valable.

CHAPITRE VI

La méthode dogmatique

I

Nous avons maintenant en mains les éléments d'une méthode éthico-dogmatique. Elle a déjà apparu tout au long du travail de dégagement de ses parties constitutives. Il ne nous reste donc plus qu'à la présenter plus clairement en regroupant les résultats déjà acquis.

Tout dogme moral ou religieux primaire doit découler immédiatement d'une obligation de conscience, c'est-à-dire d'une expérience de conscience dont l'objet emporte l'acquiescement obligatoire du sens moral et qui se révèle ainsi conforme au principe de moralité.

Tout dogme moral ou religieux secondaire doit découler d'un dogme primaire conformément au principe de contradiction moral, et cela immédiatement ou par l'intermédiaire d'autres dogmes secondaires exclusivement.

Car, en dehors de ces conditions, un dogme ne saurait s'imposer; soit qu'il ne découle de l'obligation ou du dogme qui doit lui servir de fonde-

ment qu'au travers d'intermédiaires contestables, tels que certains préjugés philosophiques par exemple; soit qu'il porte sur un objet étranger ou irréductible aux catégories morales; soit, enfin, qu'il résulte d'un emploi défectif du pıincipe de moralité. Tout dogme, par contre, qui remplit ces conditions est obligatoire, c'est-à-dire vrai.

Il y a donc une hiérarchie de dogmes, et l'une des premières tâches de la dogmatique est de distinguer entre dogmes centraux et périphériques, et de reconstituer leur relations organiques. Car seules elles donnent aux dogmes secondaires un sens, seules elles fondent leur vérité, et cela d'autant plus que ces dogmes sont plus périphériques. Tant que ce travail d'organisation n'est pas fait, tant que ces dogmes médiats ne se comprennent pas d'un point de vue organique, leur vérité ne se peut saisir et ils tombent sous le coup de critiques faites à d'autres points de vue, rationnel par exemple, qui, pour être théoriquement illégitimes, ne leur en sont pas moins, pratiquement, fatales.

Marquons plus en détail ce fonctionnement de la pensée dogmatique.

A la base de tout il y a donc les *données de l'expérience de conscience*, que nous n'avons pas ici à étudier en elle-même, mais dont nous partons comme d'un élément indispensable.

Ces données, comme dans tous les domaines, doivent être reçues par une *forme* spéciale, propre

à la conscience. Introduire dans un domaine une forme hétérogène, ce serait en réalité y introduire un contenu hétérogène, puisque le contenu d'une pensée dépend de la sorte de forme qui le trie dans celui de la réalité.

Concrètement, données et forme n'existent jamais l'une sans l'autre. Mais théoriquement parlant, la forme de notre conscience morale préexiste en nous à l'expérience, comme le principe de causalité, par exemple, préexiste à toute expérience d'une relation de cause à effet. Nous croyons par là satisfaire à ce que le point de vue de M. Bois a de juste lorsqu'il dit: « L'obligation est une catégorie de l'esprit humain ... préalable à l'expérience, condition de l'expérience, quoique ce soit l'expérience seule qui la mette en acte et provoque son exercice »[1]. Oui, l'obligation *dans son élément formel*, qui lui confère son caractère moral, existe préalablement à l'expérience. Du point de vue abstrait, M. Bois a raison. Mais, si, abandonnant cette façon de voir, l'on suit le fil du processus religieux concret, au moment de son fonctionnement, l'on ne peut que donner raison à Frommel et dire avec lui que l'obligation est tout d'abord une impression, due à l'action de Dieu sur l'homme, une impulsion qu'Il lui donne et qui ne se « formule » que secondairement. L'obligation *en tant que pur contenu* préexiste à sa for-

[1] FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, p. 462.

mulation morale. De ce point de vue concret, Frommel a raison. Il nous semble qu'on peut ainsi synthétiser les théories de MM. Bois et Frommel qui semblent tout d'abord opposées.

L'élément « contenu », objectif, antécédent à toute action de notre part, explique le caractère transcendant de l'obligation; l'élément formel, subjectif, son caractère immanent. Elle est à la fois une révélation et notre propre fruit; religieuse (si son élément transcendant est divin) et morale — car seule une sanction humaine, libre, seule l'intervention d'une catégorie morale peut faire d'un objet, même divin, une donnée morale.

Assimilée par la forme de la conscience, par le sens moral, l'expérience, de pure impression qu'elle était, libre encore de toute idée — qui eût déjà impliqué une forme —, se « formule » en un *jugement éthico-religieux.* Ce jugement sera vrai, obligatoire, universellement valable dans la mesure où son objet aura été distingué exactement et où sa formulation aura été conforme au principe de moralité.

Selon M. Goblot, le jugement est l'acte élémentaire de l'intelligence [1]. Vu nos définitions, nous préférons dire ici: l'acte élémentaire de la pensée. Rien ne s'oppose donc à ce qu'un jugement éthico-religieux soit le produit immédiat de la réaction de la conscience à l'expérience qu'elle fait. Car,

[1] *Log.*, p. 43.

« dès qu'un fait entre dans la conscience, il est jugement »[1]. — Mais un jugement n'enferme-t-il pas déjà en lui des relations logiques ? Une fois exprimé et développé logiquement, oui; lorsqu'il naît dans la conscience, non. Grammaticalement, oui; psychologiquement, non. Lorsque, devant un péché, l'idée de ma responsabilité me fond dessus, tout à coup, c'est *une* impression de conscience que j'éprouve: « moi-responsable », et non les impressions distinctes d'un sujet, d'une qualité de ce sujet, et d'une relation d'appartenance de l'une à l'autre: « je. — suis. — responsable ». Pour en parler ici en langue française, nous sommes obligés de formuler ces jugements dans leur état second, une fois « logifiés », mais cette traduction est une trahison, et pour les étudier tels qu'ils apparaissent au sein de la conscience, il convient de les envisager à l'état synthétique. De cette conception psychologique du jugement, il découle que la notion ou le concept ne viennent qu'en second lieu. « L'expérience la plus élémentaire est déjà un jugement » et les notions ou les concepts n'en sont que des « éléments abstraits » après coup par une « analyse idéale »[2]. Dans la première partie de notre étude ils nous sont apparus comme des éléments premiers de la pensée et le jugement comme le produit de leur réunion, parce que nous nous placions alors au point de

[1] *Log.*, p. 44.
[2] P. 42.

vue logique, abstrait, et analysions « après coup » des jugements déjà constitués. Mais ici où nous nous plaçons au point de vue psychologique et où nous observons la formation même de la pensée comme elle se produit concrètement, le jugement s'en révèle l'élément primitif et le concept ou la notion, le résultat ultérieur.

A l'analyse, les jugements de conscience fondamentaux, primitifs, se révèlent des jugements catégoriques, c'est-à-dire des jugements qui affirment ou nient entre deux termes un rapport d'attribut à sujet [1]. Par exemple : « Dieu est amour », « Je suis responsable ».

Chacun de ces dogmes primaires naît immédiatement d'un impératif de conscience ; ils se constituent donc indépendamment les uns des autres, car un jugement déduit d'un autre ne serait plus immédiat. Ainsi, psychologiquement, il n'y a pas conclusion de l'un à l'autre. Les raisonnements destinés à les relier et à les faire découler les uns des autres ne sont que des constructions faites après coup. Car, comme nous l'avons vu dans la première partie, les relations logiques peuvent s'y appliquer après coup et exprimer à leur façon, par des verbes tels que « entraîne » ou « exclut », la concomitance ou l'incompatibilité de ces jugements nés chacun directement d'une expérience de la conscience.

[1] P. 180.

La preuve que, primitivement, ces jugements ne découlent pas logiquement les uns des autres apparaît en comparant les formules des jugements relevant du principe de moralité et de ceux relevant du principe de contradiction moral. La notion du mal diffère de l'une à l'autre. Un jugement de conscience immédiat se formule: il est mal que... ; un jugement logique appliqué au domaine moral: il est bien que ... entraîne moralement il est mal que ..., c'est-à-dire: s'il est bien que ... il est mal que... Pour la logique, le caractère mauvais de la seconde prémisse tient à ce qu'elle est contradictoire de la première, admise comme bonne. Il n'est donc que relatif à l'admission de cette première prémisse; il est conditionnel et ne peut donner lieu qu'à des impératifs hypothétiques. Pour la conscience le mal est quelque chose d'aussi immédiatement ressenti que le bien, et non pas de reconnu par rapport à lui; quelque chose de réprouvable en soi, quelque chose d'absolu. Et le bien, quelque chose d'aussi immédiatement éprouvé que le mal, quelque chose d'absolu, et non pas d'établi par rapport à un mal admis par hypothèse. Lors donc qu'un jugement enferme une telle conception catégorique du mal ou du bien, il se révèle comme un jugement de conscience immédiat, dû à la seule réaction spontanée du sens moral à l'expérience avant toute intervention de réflexion, c'est-à-dire avant toute liaison de ce jugement à

d'autres qui l'étayeraient. Une introspection sincère nous fera reconnaître bon nombre de tels jugements immédiats; il n'est toutefois pas facile de les distinguer, car un penchant irrésistible nous porte toujours à les justifier aussitôt en les reliant logiquement à d'autres jugements. L'utilitarisme n'est que le résultat systématisé de cette tendance; mais il est lui-même toujours obligé d'interrompre la longue chaîne de ses raisonnements en un point quelconque et de s'arrêter devant quelque jugement immédiat. Au reste, le peu de conformité de ses constructions aux processus réels de notre conscience et leur inefficacité dans la lutte morale de tous les jours ne prouvent que trop combien elles sont faites de « pseudo-raisons », d'arguments fabriqués après coup. Lorsque, devant un mensonge, la conscience prononce « c'est mal », personne ne croira sérieusement qu'elle est arrivée à ce jugement en partant de la considération du Bien général de l'humanité et en en déduisant le caractère nuisible de la tromperie. Non, c'est de sa part une réaction immédiate, irréfléchie, instinctive. Comme le dit Höffding: « Les jugements moraux, les jugements sur le bien et le mal, naissent à l'origine sans être motivés. « Cela est bien », nous écrions-nous en présence d'une action humaine, comme nous nous écrions « cela est beau » en présence d'une œuvre d'art ou d'un spectacle de la nature. Nous nous abandonnons au sentiment immédiatement excité en nous par la vue

de l'acte ou par son souvenir »[1]. Cette manière de voir coïncide du reste avec l'opinion courante, telle qu'elle ressort de ces mots d'un des héros de Tagore: « Ce n'est pas par logique que je suis, par exemple, incapable de voler; c'est parce que j'ai un sentiment de respect pour moi-même et pour un certain idéal »[2]. Mais le fait de s'accorder avec les conceptions populaires n'a jamais été pour une théorie une suffisante raison d'être fausse.

La conscience porte donc des jugements catégoriques, tandis que la logique en élabore d'hypothétiques, c'est-à-dire qui affirment ou nient « entre deux termes un rapport de principe à conséquence »[3].

Expérience, forme qui la trie, jugement qui résulte de cette « formation », voilà ce qui constitue la conscience éthico-religieuse à ce premier stade, comme nous l'avons indiqué par le schéma de la page 172. Du point de vue fonctionnel, qui est celui de cette étude, nous pouvons donc définir cette conscience: une *aperception* immédiate obtenue par l'application des catégories (bien, mal) du sens moral aux données de l'expérience, et formulable en jugements catégoriques. Du point de vue structural, il faudrait dire que la conscience est l'*organe* qui reçoit ces données et les élabore suivant ses formes propres en jugements éthico-

[1] *Mor.*, p. 20.
[2] *La Maison et le Monde*, p. 39.
[3] GOBLOT, *Log.*, p. 180.

religieux. Comme l'intelligence est l'organe qui, selon ses formes propres, élabore l'expérience en jugements intellectuels.

Mais suivons la pensée éthico-religieuse dans sa marche progressive. Les jugements catégoriques de la conscience vont devenir les termes des *jugements hypothétiques de la pensée logique,* de forme $t \supset^{\mu} u$. Et leur caractère va dicter celui du critère qui leur convient et qui à son tour déterminera la forme (au sens large) de ces jugements hypothétiques. Ceux-ci nous conduiront à leur tour à de nouveaux jugements catégoriques, à de ces dogmes que nous avons appelés secondaires. Sur la base des jugements éthico-religieux immédiats, va donc se développer toute une pensée spéciale conformément aux règles de la logique appliquée selon le critère moral.

Prenons un exemple, quoique une illustration concrète ne puisse évidemment avoir qu'une valeur assez aléatoire tant qu'elle n'est pas justifiée par une étude de psychologie morale et religieuse approfondie.

Soit un jugement de conscience immédiat: « Dieu est source du bien ». Qu'un autre « Dieu est source du péché » vienne à se présenter à la conscience, et, comme nous l'avons déjà montré, elle les éprouvera incompatibles selon le principe de moralité. La preuve que c'est un principe moral et non un principe logique qui statue ici, c'est que ces deux jugements ne sont pas exclu-

sifs l'un de l'autre aux yeux de l'intelligence, puisqu'elle peut admettre le panthéisme et sa notion d'un Dieu source de tout, donc du bien et du mal. Or, comme la logique s'applique à tous les domaines, ce qu'elle interdit ne devrait être admissible dans aucun, tandis que les verdicts dus au principe moral ne lient pas l'intelligence.

Si nous appliquons les formes logiques à cette impression d'incompatibilité ressentie par la conscience, les deux jugements catégoriques en question vont devenir les termes d'un jugement hypothétique. Leur incompatibilité prendra alors la forme d'une exclusion, et le principe de moralité, celle du critère moral de cette relation. Le verdict moral ci-dessus s'exprimera donc logiquement « Dieu est source du bien exclut moralement Dieu est source du péché». Ce qui était impression morale est devenu jugement logique; un jugement logique spécialisé toutefois par un critère moral; relevant donc du principe de contradiction moral, c'est-à-dire tout à la fois du principe de moralité et du principe de contradiction.

Soit un troisième jugement immédiat: « La chute est un péché ». Nous avons de nouveau là un jugement propre à la conscience et ne relevant que du principe de moralité, car, pour qu'un acte soit un péché, une transgression qui exigera de son auteur la condamnation de soi-même et le repentir, il faut que celui qui le commet soit libre, responsable, et puisse donc être déclaré coupable.

Or l'intelligence s'accommode au moins aussi bien du déterminisme philosophique que d'une doctrine de la liberté; son déterminisme méthodologique l'oriente même d'emblée vers le premier. Mais où il y a causalité nécessaire, il ne saurait plus y avoir culpabilité, ni péché par conséquent. Un acte contraint n'est plus ni « bien », ni « mal »; il « est », tout simplement. A tel point que les théories juridiques déterministes en arrivent, tout à fait logiquement, à considérer les peines prononcées par les tribunaux, non plus comme la punition de délinquants — puisque les accusés sont estimés irresponsables —, mais comme un moyen de défense de la société. « La chute est un péché » ne saurait donc nullement être un jugement nécessaire pour l'intelligence. Par contre, il en est un obligatoire pour la conscience. La relation de ses termes dépend donc du critère moral; c'est à lui que tient son caractère positif plutôt que négatif.

Si la chute est un péché, celui qui est source de la chute est source du péché. Si donc Dieu est source de la chute, il est source du péché. Par conséquent: « Dieu est source du bien exclut moralement Dieu est source de la chute ». C'est pourquoi la conscience chrétienne voit l'origine de la chute dans le mauvais usage que l'homme a fait de sa liberté.

Nous avons dans ce dernier jugement un dogme secondaire, car nous n'y sommes arrivé que par toute une déduction. Il fallait, en effet, dégager ce

qu'implique cette idée de chute, avant de pouvoir savoir si l'origine en peut, oui ou non, être en Dieu. C'est par une suite d'opérations logiques que nous avons établi ce dernier dogme. Est-ce à dire que le critère moral ne joue plus de rôle dans toutes ces relations ?

Sans doute, son influence directe y apparaît-elle de moins en moins distinctement. Autant éprouvait-on aisément que « Dieu est source du bien » ou « la chute est un péché » sont des jugements obligatoires, exigés par le principe de moralité, autant ressentait-on encore avec évidence qu'il serait scandaleux, mais non absurde, que Dieu pût être à la fois source du bien et source du péché, et qu'ainsi c'est le critère moral qui statue que « Dieu est source du bien exclut Dieu est source du péché » — autant peut-on se demander si « Dieu est source du bien entraîne Dieu est source de la chute » ne serait pas simplement illogique plutôt que scandaleux.

Mais il n'en va pas de même de l'influence indirecte du critère moral sur la forme de ces opérations logiques. Cette influence indirecte est celle qui s'exerce sur la relation d'un jugement au travers de ses termes, étant donné que leur caractère prédétermine le sien à elle ; car c'est du caractère des termes que dépend le fait qu'ils s'excluent ou s'entraînent l'un l'autre. Or comme c'est le principe de moralité et lui seul qui a établi toutes les prémisses de la déduction, qui a trié leur con-

tenu et modelé leur caractère, c'est encore lui qui par là-même décide d'avance si elles soutiendront entre elles des relations de conséquence ou d'exclusion. Le genre de ces relations dépend donc encore de lui; son influence atteint jusqu'à la forme de ces jugements de conséquence ou d'exclusion. C'est pourquoi, même au cours de ces opérations logiques, nous disons encore: « exclut *moralement* »; et c'est pourquoi aussi nous disons de ces déductions que c'est de la logique *gouvernée par le critère moral.*

D'un dogme secondaire comme celui que nous avons établi découleront, par de nouvelles déductions, d'autres dogmes secondaires et ainsi se dégagera peu à peu tout un système dogmatique.

Toute la pensée issue de ces opérations logiques n'aura qu'une valeur hypothétique, puisqu'elle découlera toujours de jugements de la forme $t \supset^{\mu} u$; elle n'aura donc de fondement et de raison d'être que dans les jugements catégoriques primaires, prémisses des jugements hypothétiques, c'est-à-dire dans les jugements de conscience immédiats; elle ne se comprendra et ne devra se critiquer qu'à partir d'eux. Toute tentative de comprendre ou de critiquer une telle pensée à un autre point de vue est une grossière erreur. Et toute prétention de saisir le sens d'un dogme secondaire en l'envisageant en lui-même, à part de ses racines psychologiques, est également erronée. Il reste évidemment loisible d'intellectualiser

les jugements dogmatiques, d'établir leurs relations intellectuellement nécessaires ($r \supset^{\iota} s$) et de montrer qu'elles sont tout autres que celles moralement obligatoires. Mais il faut alors toujours se rappeler qu'on élabore par là une pensée intellectuelle, un système philosophique, qui ne peut nullement constituer une critique de la pensée éthico-religieuse, mais seulement une autre pensée issue d'un autre point de vue.

« Dieu est source du bien exclut Dieu est source de la chute » peut s'exprimer « Si Dieu est source du bien, il n'est pas source de la chute ». Et, comme il est impossible dans une conversation de toujours rappeler toutes les raisons de ce que l'on affirme, l'on s'en tiendra le plus souvent à des assertions comme « Dieu n'est pas la source de la chute » ou « L'origine de la chute n'est pas en Dieu », où le conséquent du jugement hypothétique est devenu un jugement catégorique. Il faut donc toujours se rappeler que de tels jugements ne sont qu'*hypothétiquement catégoriques.* A les prendre pour de réels jugements catégoriques, reposant sur eux-mêmes comme les dogmes primaires, et par conséquent compréhensibles ou criticables en eux-mêmes, on s'exposerait à de lourdes méprises. Les dogmes secondaires n'ont de sens qu'en tant que membres d'un organisme dont les centres vitaux sont les jugements obligatoires immédiats de la conscience. Les jugements *u est bien, u est obligatoirement vrai*, n'ont jamais

que ce sens: *si t est obligatoire, u l'est*, et ils ne sont vrais qu'à condition que les diverses prémisses et les déductions dont ils dépendent le soient. Ils sont conditionnellement catégoriques. La morale et la dogmatique systématiques consistent à établir les relations nécessaires des dogmes fondamentaux aux dogmes secondaires, et la critique, à éprouver le caractère nécessaire de ces rapports. Et cela au moyen de ce que M. Piaget nomme l'« expérience logique »[1], en se rappelant toujours qu'il s'agit ici de logique gouvernée par le critère moral, autrement dit, que cette expérience est conduite par le principe de moralité en l'absence ou en dehors duquel elle ne saurait jouer.

En nous conformant de nouveau au schéma de la page 172, nous définirons la connaissance éthico-religieuse: la conscience éthico-religieuse systématisée; ou, si l'on préfère: le *système* obtenu par l'application, conforme au critère moral, des formes logiques aux jugements catégoriques portés par la conscience; c'est-à-dire: le système obtenu par la mise en relation, conforme au critère moral, des jugements éthico-religieux immédiats entre eux et avec leurs conséquences, au moyen des formes logiques. Si, par connaissance, on entend, non le résultat, mais l'acte de la pensée, il faut la définir: la *systématisation* des jugements catégoriques de la conscience, etc....

[1] *Ste-Cr.*, pp. 60 sqq.

La source de toute la dogmatique est donc dans l'expérience de conscience. C'est la conscience qui fonde le dogme et gouverne la logique dans son élaboration et sa critique; et c'est elle seule qui en a le droit. C'est la conscience qui connaît dans son domaine, comme l'intelligence dans le sien. La conscience, mise elle-même en jeu par une expérience — en langage religieux: par une révélation.

Ce qu'affirmait déjà Duns Scot lorsqu'il fondait l'évidence des dogmes sur un *habitus supernaturalis*, sur un agent surnaturel jouant dans la connaissance religieuse le rôle indispensable que remplit l'objet dans la connaissance sensible, et permettant seul une connaissance *sub propria ratione* sans laquelle il n'y a pas d'évidence puisque nos catégories n'offrent que des possibilités. Sans la possession d'une telle donnée il n'y a pas de connaissance éthico-religieuse. Par contre, la présence d'un tel élément objectif, imposé[1], obligé et obligatoire, lui confère un caractère stable.

La dogmatique découle donc de l'expérience de conscience, obligée et obligatoire, et elle doit en découler toute entière. « Dans l'intérieur d'une même science, dit M. Goblot, les vérités se démontrent les unes par les autres; chaque science est un art par rapport à elle-même, les vérités découvertes devenant des méthodes pour en découvrir

[1] Cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, p. 66.

d'autres... Les vérités de chaque science reposent les unes sur les autres dans un ordre défini »[1]. De cette constatation il résulte, comme le remarque M. Goblot, qu'il faut « suivre le vrai ordre », ce qui est la troisième règle de Descartes, et n'aborder les dogmes secondaires qu'après avoir établi les dogmes fondamentaux qui doivent servir de méthode pour les découvrir.

Mais il en résulte aussi, comme nous l'avons relevé tout à l'heure, que ces dogmes subordonnés ne se doivent établir — et critiquer — *qu'*à partir des dogmes primaires dont ils dépendent organiquement. Car une vérité doit se déduire méthodiquement de principes acquis précédemment, et, si dans toute discipline « les vérités découvertes deviennent des méthodes pour en découvrir d'autres », ce sont exclusivement les dogmes déjà établis qui doivent servir de critères et de principes à appliquer à l'élaboration des dogmes suivants.

Cela met au jour la double erreur d'une opinion courante. Il n'y a dogmatique, nous dit-on, qu'où il y a systématisation. La systématisation est la fonction de l'intelligence. Les croyances spontanément jaillies de la conscience ne sont pas encore de la dogmatique. La tâche du dogmaticien, de l'intellectuel, est précisément de systématiser ces convictions spontanées, de « rationaliser l'irra-

[1] *Log.*, p. 12.

tionnel », de concilier les croyances incompatibles dans leur forme primitive et, pour cela, d'en élaguer ce qui est contradictoire (entendez ici: intellectuellement contradictoire) donc absurde, ce que l'on ne peut « déduire »[1]. L'on se représente donc les croyances spontanées comme autant de pierres brutes qu'il appartient au spécialiste de tailler et d'ajuster en mosaïque harmonieuse. On y voit une matière première à traiter du dehors.

Nous ne saurions pour deux raisons partager ces vues. Elles proviennent toutes deux du fait que nous voyons dans la pensée religieuse un organisme, dont les éléments sont autant d'organes créés pour y remplir une fonction. Or la vie d'un organisme constitue un tout, une continuité, du stade embryonnaire à l'état de plein développement. On n'y peut distinguer que très extérieurement diverses parties, et cela devient tout à fait arbitraire de les séparer comme autant de chapitres indépendants. La formulation la plus primitive de l'impression religieuse la plus spontanée contient déjà un élément d'organisation. Prenons le Mémorial de Pascal, dans toute son incohérence, et choisissons-y les expressions les plus laconiques, telles que « Grandeur de l'âme humaine », ou « Renonciation totale et douce »: elles présentent déjà une synthèse, un embryon de systématisation. De ces pensées en germe aux dogmatiques

[1] Cf. p. ex. le point de vue de M. Traub dans l'article que nous avons analysé, p. 10 sq.

les plus fouillées le développement de la pensée religieuse est continu et c'est pourquoi nous refusons de la diviser en deux parties distinctes: une pensée laïque, spontanée, et une pensée théologique, systématisée. Le croyant le plus laïque dogmatise déjà, même s'il s'en défend; et lorsqu'on dégage leurs racines psychologiques, on découvre que les dogmes les plus quintessenciés ne sont nés qu'en fonction des dogmes les plus immédiatement jaillis de l'expérience de conscience et n'ont pour but que la solution de difficultés soulevées par ceux-ci; on s'aperçoit qu'« ils ne valent pas en eux-mêmes ni par la sanction extérieure qui leur est donnée », mais qu'« ils valent par les nécessités de la foi chrétienne qui s'expriment en eux »[1]. Cette considération nous a obligé à comprendre sous le mot de *dogmatique* toute la pensée religieuse dès ses débuts, et sous celui de *dogme* tout jugement éthico-religieux.

Une seconde raison nous empêche de partager le point de vue auquel nous avons fait allusion et nous y fait découvrir une seconde erreur. Un organisme a sa vie à lui, ses formes à lui, ses lois propres. Si la pensée dogmatique est un organisme où chaque nouvel organe a pour fonction de résoudre une difficulté soulevée par les précédentes et de leur permettre ainsi de fonctionner eux-mêmes, où chaque nouveau dogme est nécessité

[1] FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. II, p. 188.

par le besoin qu'en ont les précédents pour subsister eux-mêmes et trouve de son côté dans les vérités déjà établies une méthode qui le fonde lui-même — si la pensée dogmatique est cela, elle doit avoir sa vie à elle, ses formes à elle, ses lois à elle; elle doit procéder d'un dynamisme intérieur et non de l'application à la pensée religieuse spontanée de méthodes, de formes et de lois étrangères à elle. Ce fut l'erreur de la théologie scolastique de vouloir construire la doctrine chrétienne en appliquant à l'expérience chrétienne les catégories de la philosophie païenne. C'est l'erreur de l'intellectualisme d'interpréter les données de la conscience chrétienne dans les formes de l'intelligence... sinon païenne, du moins extrachrétienne. La conscience chrétienne ne peut et ne doit être interprêtée que par la conscience chrétienne. Pour user de très vieux termes, la faute commune de ces rationalismes si divers est de tendre à réduire les données de la *grâce* aux catégories *naturelles*. L'effort du protestantisme fut de dégager le christianisme des formes païennes où il s'était cristallisé. Il ne suffit pas d'épurer de tout alliage son culte, son organisation ecclésiastique, le contenu de sa pensée; il faut aussi en purifier la forme de celle-ci. Cette dernière réforme ne fait encore que s'esquisser, mais elle semble bien dans la ligne du protestantisme.

Chaque sorte d'arbre dispose ses branches selon une loi interne particulière. Si ses premiers germes

jaillissent, selon des lois propres, en des formes spéciales que nous avons tenté de définir, la pensée religieuse doit se développer jusqu'au bout suivant ces mêmes lois et en ces mêmes formes. Elle doit continuer les lignes de la croyance spontanée dans leur direction primitive. Sa systématisation ne doit consister qu'en son développement poursuivi de façon conforme à sa loi interne, en son épanouissement normal, et non en son application sur un espalier aux formes ennemies des siennes, où l'on pourra peut-être la plier à une symétrie agréable aux yeux des passants ignorants de sa nature, mais payée de combien d'amputations, de ligatures et de torsions.

Des premiers jaillissements de la conscience au système achevé la pensée religieuse est une. Au nom de quoi, et pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre, lui appliquer des méthodes étrangères à sa genèse ? Comme le dit Frommel: « La méthode de la piété sera nécessairement celle de la théologie. L'une, étant donnée, donne l'autre »[1]. On ne voit pas pourquoi il en irait autrement en dogmatique que dans les autres disciplines, où « les vérités se démontrent les unes par les autres » et où « les vérités découvertes » par la méthode propre à la discipline en question deviennent à leur tour « des méthodes pour en découvrir d'autres »[2].

[1] *Exp. chrét.*, T. I, p. 58.
[2] Goblot, loc. cit.

Ces lignes ne contredisent pas notre note de la page 86. Nous parlions alors du dogme qui est, des idées religieuses qui existent autour de nous et qui toutes présentent, en des proportions diverses, un mélange d'intuitions religieuses et de notions intellectuelles. Nous parlons ici du dogme qui doit être, du dogme que la pensée chrétienne doit dégager peu à peu de tout alliage. Nous envisagions alors la réalité actuelle. Nous faisons ici la théorie du dogme normal, idéal, vers lequel doivent tendre nos « formules approchées ».

Si la pensée éthico-religieuse ne repose que sur elle-même, si toute intervention de la pensée intellectuelle en est exclue, elle aura beau, en tirant les conséquences nécessaires des dogmes fondamentaux, engendrer des dogmes de plus en plus dérivés, ils n'en relèveront pas moins exclusivement de la conscience morale. Il est faux de croire qu'en allant du noyau de l'expérience chrétienne à sa périphérie l'on passe progressivement du domaine de la conscience à celui de l'intelligence. La métaphysique relève de la conscience et non de l'intelligence; elle est une prolongation de la morale et non de la science [1].

Lorsque nous disons ici métaphysique, nous n'entendons naturellement pas une métaphysique ontologique, une connaissance de la chose en soi. Cette sorte de métaphysique fut celle d'un certain

[1] D'après *R. T. P.*, 1922, p. 116, c'est l'idée de Boutroux.

intellectualisme. Si ses prétentions n'étaient depuis longtemps ruinées, force nous serait d'envisager la possibilité de deux métaphysiques couronnant nécessairement, l'une les démarches de la pensée intellectuelle, l'autre celles de la pensée éthico-religieuse. En cas de contradiction entre les deux, la situation deviendrait intolérable, car autant une contradiction psychologique, au sein de notre esprit, est admissible, autant une contradiction métaphysique, subsistant dans la réalité même, serait inacceptable.

Mais nous ne croyons plus à la métaphysique ontologique. Puisque les formes de l'intelligence ne s'appliquent qu'au produit des sens, aux phénomènes sensibles, il n'en peut résulter qu'une connaissance phénoménale, et en dehors de ce domaine nos catégories ne sauraient plus nous fournir que des cadres (tels que les idées kantiennes), vides de contenu parce que privés d'objet, et incapables par conséquent d'enfermer aucune réalité. Cette incrédulité vis-à-vis de la métaphysique ontologique de l'intellectualisme ne nous laisse que plus libre de faire de la métaphysique, au seul sens où l'on puisse encore entendre ce terme, une dépendance de la dogmatique éthique, c'est-à-dire de la dogmatique fondée sur la conscience morale.

Nous entendons ici par métaphysique l'ensemble des postulats les plus indirects de la dogmatique auxquels on aboutit inévitablement en développant les conséquences obligatoires des jugements

fondamentaux de la conscience, mais qui n'ont de raison d'être et ne sont vrais qu'en fonction de ceux-ci. Si l'on veut définir par ce mot de métaphysique quelque chose de spécial, il ne suffit pas, en effet, d'appeler de ce nom ce qui est transcendant, puisque toute la dogmatique a pour objet le domaine transcendant; nous le réservons donc à la partie la plus périphérique de la dogmatique, par rapport à l'expérience de conscience. En somme cette définition correspond à l'usage courant du mot. Quand on dit d'une pensée « c'est de la métaphysique », on n'entend pas préciser par là qu'elle veut être une connaissance ontologique, mais dire simplement qu'elle appartient aux régions les plus lointaines de la philosophie. L'exemple d'un dogme « métaphysique » en ce sens nous est fourni par la théorie de la chute intelligible soutenue par Origène, Kant, Julius Müller, Ch. Secretan [1].

Les dogmes métaphysiques, s'ils sont normalement déduits, ne sont pas moins obligatoires que les autres, mais ils ont forcément une valeur secondaire pour le croyant. Celui-ci ne peut néanmoins s'empêcher d'y aboutir, car rien ne peut arrêter à mi-chemin une pensée engagée dans la voie des conséquences nécessaires de ses prémisses. Il n'y a dans leur recherche « qu'un acte de logique morale aussi raisonnable et aussi sobre que le plus modeste et le plus ordinaire de nos

[1] Pour son exposé, cf. p. ex. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. III, pp. 222 sqq.

raisonnements quotidiens », acte commandé par un « scrupule de conscience », par le « besoin pour vivre et me conduire pratiquement de me fier entièrement au témoignage de ma conscience »[1] et, pour cela, de vérifier jusqu'au bout les conséquences des principes qu'elle m'impose. Les dogmes les plus périphériques sont donc encore exclusivement des jugements de conscience.

De tout ce qui précède il résulte que, du point de vue où nous nous sommes placé dans ce travail, la pensée éthico-religieuse constitue à proprement parler une connaissance, au même titre que la pensée intellectuelle. Disons même : une science. Car, de même que l'on peut prendre le terme de *vérité* au sens étroit, en opposant le *vrai* et le *bien*, ou au sens large, en appliquant cette notion aux jugements de conscience eux-mêmes, l'on peut réserver le titre de *science* aux sciences théoriques, relevant de l'intelligence, ou l'étendre à toute connaissance systématique, y compris celle relevant de la conscience. Si on veut l'entendre dans le premier sens, il faut définir la science par l'organe qui la produit et en distinguer toute connaissance qui découle d'un autre organe. Mais on peut aussi la définir une connaissance certaine et systématiquement ordonnée d'un objet défini. Il y a alors autant de sciences distinctes qu'il y a d'ob-

[1] FROMMEL, *Vér. hum.*, T. III, p. 219.

jets distincts capables d'engendrer dans l'esprit de l'homme: 1° la certitude de leur réalité, 2° la connaissance de leur caractère, 3° la systématisation de cette connaissance[1], et dans ce cas la dogmatique et l'éthique sont des sciences, aussi bien que la physique ou la sociologie. Elles se rapportent en effet à un objet distinct: l'expérience de conscience; nous avons vu ce qu'il faut penser du caractère d'évidence, de certitude des jugements qui en découlent; en tant que la connaissance des caractères d'un objet dépend du sujet, la pensée éthico-religieuse se trouve en d'au moins aussi bonnes conditions que les autres genres de connaissance; et en tant qu'elle dépend de l'objet lui-même, il n'appartient plus à l'étude que nous nous sommes proposée ici de le démontrer; enfin nous avons montré comment se systématise la connaissance éthico-religieuse.

Ainsi, au point de vue formel en tous cas, au point de vue de son élaboration par les formes du sujet, la pensée morale et dogmatique a tous les droits à prétendre constituer une connaissance, une science au sens que nous venons de donner à ce mot. Et, dans la mesure où elle s'élabore normalement, elle peut prétendre à autant de rigueur que la pensée intellectuelle. Ses flottements ont leur source dans l'imperfection des consciences qui la construisent, comme ceux de la

[1] Cf. FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. I, p. 2.

physique ont la leur dans l'imperfection des instruments, des sens et des raisonnements du savant. Mais rien ne s'oppose *a priori* à ce que l'on élimine dans un domaine comme dans l'autre les équations personnelles et à ce que les Einstein de la pensée religieuse en corrigent les formules newtoniennes. Dans le passé des religions bien des erreurs se sont déjà éliminées et beaucoup disparaîtront encore. Quoi qu'il en soit, si ces écarts individuels et collectifs ne jettent pas de discrédit sur la rigueur de la méthode scientifique, on ne voit pas pourquoi ils provoqueraient celui de la méthode éthico-religieuse. En droit, celle-ci découle d'une expérience plus objective que l'expérience sensible, le principe de moralité sur lequel elle se fonde est aussi rigoureux que le principe de vérité, et le dernier élément qui la constitue, les formes logiques, elle le possède en commun avec la méthode intellectuelle. Ces deux genres de connaissance ont donc une genèse psychologique identique ou, plus exactement, symétrique. Cela confère aux deux genres de vérité qui en découlent des droits égaux. A condition, toutefois, qu'on entende par vérité intellectuelle la vérité scientifique et non celle de la philosophie intellectualiste. Car une pensée intellectuelle qui prétend porter sur la réalité ne peut pas se targuer de droits égaux à ceux de la pensée éthico-religieuse, puisque l'intervention des sens la sépare à tout jamais de cette réalité. Mais la science, elle, ne prétend atteindre que le phéno-

mène sensible, et *à l'égard de ce dernier objet* elle se trouve dans la même situation que la vérité éthico-religieuse à l'égard du sien[1].

S'il y a des formes et un principe directeur de la pensée éthico-religieuse comme il y en a de la pensée intellectuelle, il doit y avoir une ou des sciences éthique et dogmatique purement formelles comme il y a des sciences théoriques formelles. Ces sciences établissent les cadres respectifs auxquels devra *a priori* se plier toute pensée pour constituer une connaissance, théorique, éthique ou religieuse. Le fondement commun de ces sciences est le principe de contradiction; la

[1] L'on voit souvent l'opposition entre les pensées intellectuelle et éthico-religieuse dans le fait que la première serait une connaissance conceptuelle tandis que la seconde en serait une intuitive; la première connaîtrait « du dehors » et la seconde, « du dedans »; à cela tiendrait le caractère inadéquat de la connaissance intellectuelle en matière religieuse. Nous ne saurions partager ces vues. Dans les deux domaines, il intervient des formes, qui produisent dans l'un des concepts intellectuels, dans l'autre des notions morales. Dans les deux, ces formes travaillent sur des intuitions, et dans la mesure où cette élaboration les appauvrit, les déforme, ce n'est que parce que l'intuition subsiste de façon sous-jacente pour ainsi dire, parce qu'elle reste semi-visible comme les chairs dans une radiographie, que nous retrouvons dans la notion ou le concept un reflet de l'objet et que nous conservons un pont entre eux. Comme l'élaboration par les catégories fait passer de l'objet à la formule, l'intuition fait repasser de la formule à l'objet en nous le faisant *voir* à travers elle. C'est donc dans les deux domaines que l'intuition joue un rôle indispensable et ce n'est pas parce que la vérité religieuse serait intuitive, franche de catégories, que les formes intellectuelles lui sont inadéquates, mais parce que celles-ci trient la réalité sous un autre angle que l'angle éthico-religieux, à un point de vue étranger au point de vue moral.

base particulière des sciences théoriques, le principe de vérité; et celle des sciences éthico-religieuses, celui de moralité.

D'autre part, s'il y a des expériences propres à chaque domaine, il doit y avoir des sciences éthico-religieuses empiriques, qui systématisent l'élaboration de leur objet par les catégories de la conscience, comme il y a des sciences théoriques expérimentales qui organisent l'élaboration de leur objet par les formes des sens et de l'intelligence. A défaut de pouvoir se fonder sur l'expérimentation, la dogmatique et la morale doivent l'être sur l'observation. Dès lors deux sortes d'études, purement théoriques, s'imposent préalablement à toute construction éthique ou dogmatique: un travail de psychologie morale et religieuse et un travail d'histoire des dogmes ayant pour but l'un et l'autre de dégager le noyau expérimental des expressions observables soit chez les croyants de nos jours, soit dans les documents du passé, en premier lieu dans la Bible [1]. Les résultats de cette recherche confirmant, corrigeant, ou complétant son expérience personnelle, le moraliste ou le dogmaticien y possède désormais le point de départ de son système.

A ce travail de dépouillement succédera, tout d'abord, un travail de description des éléments

[1] Sur la nécessité d'une dogmatique basée sur une psychologie religieuse, cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. II, pp. 240, 252; *Exp. chrét.*, T. II, pp. 200-201; *Let. int.*, T. II, p. 79, 358.

dégagés et reconnus normaux, normatifs. La méthode éthico-dogmatique doit être en premier lieu descriptive[1] et elle peut l'être si elle est expérimentale. C'est bien à elle qu'on peut appliquer l'idée de Vinet dans son Homilétique: montrer est souvent la meilleure façon de démontrer. Ensuite la réflexion coordonne entre elles, systématise ces descriptions. Mais la pensée morale et religieuse ne doit et ne peut jamais être démonstrative, si par démonstration l'on entend le raisonnement établi sur des preuves contraignantes, c'est-à-dire la méthode même de l'intelligence. La dogmatique et la morale décrivent donc, puis réfléchissent l'expérience éthico-religieuse, mais ne raisonnent jamais à son sujet selon les catégories de l'intelligence. « On ne raisonne que faute de savoir raconter » dit encore Vinet[2]. Faute d'une expérience morale ou religieuse sur laquelle méditer, faute du juste sentiment des catégories à employer pour la systématiser, on se rabat sur le succédané qu'offre de cette méthode le raisonnement intellectuel, adapté cependant à l'expérience sensible et non à l'expérience de conscience; mais, comme l'on aborde alors sa matière sous un angle faux, on doit la déformer, ou la tronquer, sinon même l'éliminer. Tandis que la seule méthode éthico-dogmatique normale consiste, après

[1] Cf. FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, pp. 488 sqq.; T. II, p. 28; et *Exp. chrét.*, T. I, pp. 41 sqq., tout le § 2.
[2] *Hom.*, p. 72.

la critique des sources, à observer et à décrire le contenu de l'expérience morale ou religieuse tel qu'il se révèle à l'analyse psychologique et historique d'une part et à l'introspection d'autre part, puis à le systématiser suivant les seules catégories propres à l'interpréter.

C'est en cet effort de systématisation visant à fournir la formule normale de l'expérience morale et religieuse que consistent à proprement parler l'éthique et la dogmatique.

Formant chacune un tout, la pensée intellectuelle et la pensée éthico-religieuse n'ont pas à s'occuper l'une de l'autre. La science n'a pas à se demander si ses conclusions, envisagées du point de vue de la conscience, ont une valeur morale ou si au contraire elles sont moralement contradictoires et par suite démoralisantes; et cela parce qu'elle a son objet, ses catégories, ses critères à elle, qui en font un système autonome et, nous verrons plus loin pourquoi, neutre à l'égard des autres. L'éthique et la dogmatique n'ont pas davantage à se soucier de savoir si leurs conclusions, envisagées au point de vue de l'intelligence, la satisfont ou présentent à ses yeux des contradictions qui la déconcertent; et cela parce qu'elles ont leur objet, leurs catégories et leurs critères à elles, qui en font un système autonome et, comme nous le verrons plus loin, neutre à l'égard des autres. Dans ces conditions, il serait d'une singulière

logique d'admettre l'indépendance et la neutralité réciproque des divers domaines de la pensée quand on s'occupe de science et de la nier quand on s'occupe de dogmatique ou de morale.

Nous avons vu plus haut que certains jugements religieusement et moralement obligatoires peuvent, si on les intellectualise, renfermer une contradiction. L'application rigoureuse du principe de moralité peut donc conduire à des dogmes qui, une fois intellectualisés, deviennent contradictoires. Cela nous explique le phénomène que nous constations au début : il arrive que le croyant passe, sans se sentir ébranlé, par-dessus des contradictions intellectuelles ; ce fait provient de ce que, dans ce cas, il a la conviction d'obéir à sa conscience et que, se sentant *obligé* par elle à penser de telle ou telle façon, peu lui importent des objections qu'il sent instinctivement d'un ordre étranger à elle, uniquement préoccupé qu'il est de satisfaire à ses injonctions. Tout comme le savant se soucie fort peu des objections que pourraient faire l'artiste ou le croyant à ses conclusions, lorsqu'il les sait scientifiquement *nécessaires.* On ne peut pas critiquer ce qui appartient à un domaine au nom de contradictions qu'on y introduit du dehors. L'attitude du croyant dans de tels cas est donc parfaitement justifiée.

Mais cela ne signifie pas que l'on puisse tomber à plaisir dans ce qui, à d'autres points de vue que celui où l'on se place, deviendra une contra-

diction, cette contradiction ne fût-elle même qu'une apparence. *Deux jugements qui apparaissent contradictoires à un autre point de vue que celui dont ils relèvent ne sont simultanément admissibles que lorsqu'ils sont l'un et l'autre nécessaires à ce dernier point de vue, c'est-à-dire lorsqu'ils sont l'un et l'autre commandés par le principe directeur de leur domaine.* Ainsi deux jugements qui, traduits dans les catégories morales, deviennent contradictoires ne sont simultanément admissibles par l'intelligence que lorsqu'ils découlent tous deux néssairement de l'application du principe de vérité aux données de l'expérience sensible. Deux jugements qui, interprétés par les catégories intellectuelles, apparaissent contradictoires ne sont simultanément admissibles par la conscience que lorsqu'ils découlent tous deux obligatoirement de l'application du principe de moralité aux données de l'expérience éthico-religieuse.

La nécessité de la juxtaposition de deux jugements de conscience intellectuellement contradictoires entre eux apparaît tout spécialement dans le cas où l'un d'eux devient moralement contradictoire en soi lorsqu'on l'isole. Si nous nous reportons à l'exemple de la liberté et de la dépendance de l'homme, nous voyons en effet que la juxtaposition de ces deux croyances est obligatoire quoique intellectuellement contradictoire parce que chacune, prise isolément, devient moralement contradic-

toire en soi [1]. Pour les rendre morales, normales l'une et l'autre, la pensée dogmatique *doit* par conséquent les accoupler, c'est-à-dire est *obligée* sous peine de contradiction morale, inadmissible, de statuer un dogme double qui, considéré intellectuellement, est contradictoire.

II

Cette dualité si marquée entre deux genres de pensée paraîtra sans doute assez artificielle à nombre de gens qui ne pourront admettre de scission si profonde dans un seul et même esprit. Peut-être le semblera-t-elle moins quand on aura remarqué qu'elle a sa racine dans la vie même, dans une dualité que la vie comporte dans son propre sein. Si la pensée éthico-religieuse et la pensée intellectuelle divergent tant, c'est qu'elles jaillissent de deux moments différents de l'existence, que nous appellerons le moment religieux et le moment intellectuel. Un seul et même homme peut passer alternativement par l'un et l'autre; c'est le cas de quiconque est à la fois un croyant et un savant. Mais la plupart des gens se confinent surtout dans l'un ou l'autre de ces « moments » et dans la façon de penser qui en découle, et méconnaissent par conséquent les caractères de l'autre. Et lorsqu'ils ont affaire

[1] Vid. sup., p. 79.

à une donnée relevant notoirement du « moment » qui leur est étranger, ils la réduisent sans s'en douter au genre d'impressions et aux formes de pensée qui leur sont coutumiers.

A ceux à qui cette bipartition semblerait bizarre, il convient du reste de rappeler qu'il n'y a pas seulement dualité, mais pluralité. Pluralité de moments dans la vie, et pluralité de systèmes dans l'esprit. Car, outre les deux dont nous parlons, il y a en tous cas encore le moment esthétique, d'où découle un système de pensée autonome.

Les deux moments que nous étudions ici culminent, si l'on peut dire, l'un dans l'expérimentation scientifique, l'autre dans la prière. La première met en mouvement le raisonnement intellectuel qui aboutit à la formule scientifique ; la seconde, la méditation religieuse d'où découle le dogme. Il est évident qu'en pratique la pensée intellectuelle ou religieuse rayonne bien plus largement que dans les cadres de l'expérimentation ou de la prière et que souvent l'on raisonne ou médite sur des données qu'on prend pour accordées, sans expérimentation ou prière préalables. Mais ici comme ailleurs nous tentons de dégager la genèse normale de ces deux genres de pensée et ce qu'elle a de plus caractéristique en un schéma qui, comme tout schéma, sera moins compréhensif que la réalité, mais en fournira du moins le squelette normal à partir duquel chacun pourra la reconstituer intuitivement.

Pendant le moment intellectuel je considère toute donnée comme un phénomène; par conséquent, si c'est une donnée religieuse par exemple, je l'intellectualise. J'étudie ces données par les méthodes d'observation et d'expérimentation scientifiques. J'en éprouve la vérité conformément au principe de vérité. Je raisonne à leur sujet selon les lois logiques appliquées suivant le critère intellectuel. Ma pensée est sans cesse conduite, contrainte par un sentiment de nécessité rationnelle.

Le moment éthico-religieux est au contraire constitué par une expérience de conscience. Elle s'exprime, non pas dans les catégories du vrai et du faux (au sens étroit), mais dans celles du bien et du mal. Au cours de cette expérience, j'établis l'idée de ce que je dois croire ou faire sous la pression du sentiment d'obligation. Si elle se poursuit sans cesse au cours de la vie, cette expérience revêt cependant son maximum de netteté, d'intensité, de normalité et, nous allons voir pourquoi, d'objectivité dans la prière. C'est donc là qu'il nous faut l'étudier. Ici encore nous reconnaissons que concrètement il existe toutes sortes de prières ne répondant pas à ce que nous allons en dire, et que nous cherchons à décrire, non pas la prière courante, mais la prière normale, la prière-type. Nous reconnaissons même que c'est la plus rare, mais nous croyons que tous les genres qui en divergent sont des essais plus ou moins manqués d'atteindre à cet idéal. La prière véritable, la

seule prière créatrice est un dialogue[1]. Celle où l'homme parle seul ne lui donne que ce qu'il y met, et, en retournant à la vie pratique, il n'emporte de sa prière que ce qu'il y a apporté. La seule prière qui réussisse, qui aboutisse pour ainsi dire, la seule prière qui donne est celle où Dieu répond; où l'homme fait silence pour L'écouter Lui, au lieu de s'écouter soi-même. Cette réponse constitue l'exaucement et seule la prière est achevée qui atteint à la certitude de l'exaucement, à sa certitude immédiate, en cours de prière, avant l'avènement qui le vérifiera. Jésus nous fournit le type accompli de cette prière lorsqu'*avant* d'avoir ressuscité Lazare, il dit: « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé ![2]» Que ce récit soit historique ou légendaire, l'auteur de cette parole, qu'il soit réellement Jésus, ou l'apôtre Jean, ou encore l'écrivain inconnu du IVme Evangile, nous a donné en elle la norme de la prière.

Mais, à l'expérience, on s'aperçoit qu'il y a une condition *sine qua non* à l'exaucement : l'abdication. Dieu n'exauce que lorsque l'homme a abdiqué; Dieu ne répond que lorsque l'homme s'est tu. Tant que celui-ci laisse parler au travers de sa prière ses propres intentions, sa volonté personnelle, son envie de se voir exaucer de telle façon

[1] Sur la prière-dialogue, cf. FROMMEL, *Et. mor. et rel.*, pp. 309 sq.
[2] Jean, ch. II, v. 41.

plutôt que de telle autre, tant qu'il ne se montre pas disposé à recevoir n'importe quelle réponse de Dieu, conforme ou opposée à ses désirs, Dieu se tait. Il n'intervient que lorsque l'homme a librement accepté qu'Il révèle sa volonté en toute liberté. Ce dépouillement de soi-même est si contraire à la nature, dont l'instinct est toujours l'affirmation de soi-même, que l'homme ne le poursuit que très rarement jusqu'au bout. Le caractère semi-inconscient de tant de nos volitions rend encore plus difficile de les dépister. Et cependant le moindre gravier empêche les portes de notre conscience de s'ouvrir à la révélation de la volonté de Dieu. Seule l'abdication absolue de toute volonté personnelle, seul le fait de dire, sans plus aucune rétiscence: « Que Ta volonté soit faite et non la mienne ! » [1] permet de recevoir la réponse divine. Cette parole forme le centre de la prière; en elle culmine le rôle que l'homme y joue, et avec elle il se termine; à partir d'elle tout est l'affaire de Dieu. Il est dans l'ordre des choses que Jésus l'ait prononcée au faîte de son ministère.

Si ce drame est rare, il est décisif. Il suffit de l'avoir vécu une fois pour savoir que là est la vérité, là le roc sur lequel s'édifie toute religion et toute morale, là le centre de gravité autour duquel évoluent toutes les croyances de l'humanité jusqu'à ses rêveries les plus vagues, en tant du

[1] Luc, ch. 22, v. 42, et parallèles.

moins qu'elles contiennent encore quelque atome de vérité [1].

Le plus souvent, l'homme se laisse repousser par les conditions inexorables de cette expérience. Mais les duretés de Dieu sont toujours providentielles, et celui qui les a goûtées jusqu'à la lie l'en bénit. Témoin Jésus. Du point de vue qui nous occupe ici, il est providentiel que les révélations de Dieu ne passent que sur le cadavre de toute volonté subjective. Nous avons là un garant de l'objectivité des données qu'elles constituent et de celle (entendue en un sens plus large [2]) des dogmes qui se fondent sur elles, lorsqu'ils en découlent normalement. Toute participation des désirs humains à la réponse divine entacherait celle-ci de subjectivisme. Tandis que l'abdication préalable du croyant assure aux données qui formeront la matière de l'expérience de conscience une origine exclusivement transcendante. Ensuite ces données sont reçues dans des formes subjectives, conformément au principe de moralité, elles se traduisent en sentiments humains, se formulent en idées humaines, s'expriment en mots humains, s'ordonnent selon les lois de la logique humaine. Mais elles-mêmes sont

[1] Sur cette question de l'abdication, voyez : LUTHER, *Gd. Cat.*, pp. 124 sq. — FROMMEL, *Let. int.*, T. II, pp. 135, 137, 200, 247, 273, 314 sq. *Et. mor. et rel.*, p. 337. — HEIM, *Leitf.*, S. 29, 46 sq.

[2] Vid. sup., p. 194.

objectives et elles confèrent un caractère objectif (au sens large) à tout ce qui dérive normalement d'elles.

Cette objectivité de l'expérience fondatrice de la religion apparaît tout spécialement dans les cas où la réponse divine contrecarre les désirs humains et où le jugement de conscience, le dogme qui en découle heurte nos sentiments naturels. Jamais un dogme ne contrarie la conscience, mais beaucoup déconcertent notre pensée spontanée. Devant les dogmes de la grâce, du pardon gratuit de Dieu, de la substitution de Jésus-Christ au pécheur, de la justice imputée par Dieu au croyant, etc., la conscience chrétienne, fondée sur l'expérience chrétienne, dit oui et amen; elle les sent obligatoires. Mais ils sont autant de scandales, de pierres d'achoppement pour notre pensée naturelle, pour nos sentiments instinctifs qui jugent en l'absence de cette expérience révélatrice. Aussi la tendance de tous les naturalismes, comme le rationalisme, le libéralisme, etc., a-t-elle toujours été de les éliminer, ou de les expliquer rationnellement; ce qui revient au même, car lorsqu'on explique un acte comme le pardon, par exemple, lorsqu'on le motive, on le supprime. Quand j'ai reconnu que je dois pardonner parce que celui qui m'a fait du tort était excusable, je ne pardonne plus, je comprends, je n'annule plus sa faute, je reconnais qu'il n'en a point commise. Comme le dit quelque part Maeterlink: « il ne s'agit pas de

pardonner, mais de comprendre ». Le pardon ne subsiste qu'en tant qu'il est un scandale pour la pensée naturelle, un acte d'amour, de volonté de ne pas haïr, qui la déconcerte. L'œuvre inévitable du rationalisme est de substituer le mérite à la grâce, la propre justice de l'homme au pardon de Dieu, le salut de l'homme par lui-même à son salut par Jésus-Christ. En voulant faire comprendre le christianisme, il l'élimine.

Ces dogmes, auxquels la conscience acquiesce de toute sa force, mais qui heurtent nos sentiments spontanés et notre besoin de comprendre pour admettre, ces scandales de la foi constituent une forte présomption en faveur de son objectivité, car c'est alors bien d'eux qu'on peut dire ce que Rousseau disait des Evangiles: « ce n'est pas ainsi qu'on invente ».

Mais que la réponse divine s'oppose ou soit conforme à nos désirs humains, il succède à l'abdication absolue un sentiment tout spécial qui nous assure avec évidence de la disparition de nos désirs propres et de l'objectivité de la révélation qui y répond.

Ces considérations font ressortir l'inanité des théories qui montrent dans la religion l'extériorisation, l'objectivation de nos désirs subjectifs. Ces théories expliquent peut-être la genèse de beaucoup de croyances qui circulent dans l'humanité; mais elles ne sauraient rendre compte des jugements éthico-religieux fondés normalement sur les

données objectives de l'obligation de conscience. Lorsqu'elles prétendent épuiser tout le contenu de la pensée religieuse, elles prouvent simplement que leur auteur parle de ce qu'il n'a jamais connu.

Les données de l'obligation de conscience, en tant que transcendantes à la volonté humaine, revêtent à son égard un caractère souverain, inconditionnel, absolu [1]. L'impératif de la conscience est, comme le disait Kant, un « impératif catégorique ».

Une raison négative militerait déjà en faveur de l'admission de ce caractère absolu: c'est que le relativisme *conséquent* — nous soulignons ce mot, car il n'existe pour ainsi dire pas un relativiste qui soit conséquent jusqu'au bout et applique réellement ses théories à sa conduite — c'est que le relativisme conséquent se contredit et se détruit lui-même. Car, ainsi que nous l'avons déjà vu, le relativiste ne peut considérer son propre système que « comme un phénomène mental relatif ... entièrement équivalent à tout autre phénomène mental contraire (par exemple à l'orthodoxie médiévale) » et n'ayant « ainsi aucun droit à s'élever au-dessus de lui » [2], aucun droit à lui être préféré. De plus, le relativisme détruit toute morale et

[1] Sur les deux sens de ce mot, vid. sup. pp. 87 sq.

[2] Heim, *Leitf.*, S. 79. Voy. son argumentation montrant que l'absolu qui brise le relativisme est l'obligation de conscience.

toute religion, car je n'ai plus aucune force pour accomplir un seul acte ou édifier une seule croyance si j'estime *réellement* que la vérité n'est que le produit éphémère d'un ensemble psycho-physique tout à fait contingent — s'il ne l'est pas, nous sortons du relativisme — et que l'un et l'autre changeront demain comme ils ont changé hier[1]. Une manière de voir incapable de prouver sa supériorité, qui, de plus, se ruine elle-même et qui ruine tout ce à quoi on l'applique ne saurait nous retenir, et nous trouvons déjà dans ces considérations une présomption en faveur du point de vue opposé.

Mais ce sont surtout les observations introspectives dont nous avons tenté de rendre compte qui, en dehors de toute argumentation extrinsèque, nous font admettre l'absoluité de l'obligation. Son autorité souveraine est le corollaire de l'abdication absolue qu'elle impose à qui veut l'éprouver. Où il y a soumission absolue, il ne saurait y avoir qu'autorité souveraine; où il y a renoncement à toute condition d'acceptation, il ne saurait y avoir qu'ordre inconditionnel; où il y a capitulation sans conditions, renoncement à toute discussion, à toute hypothèse d'intervention d'un secours étranger, la réponse ne saurait être qu'un impératif absolu, catégorique, ignorant toute considération hypothétique.

[1] Cf. Eucken, *Probl. capit.*, pp. 60 sqq.

Les jugements éthico-religieux qui découlent normalement d'une révélation de ce genre sont par conséquent des jugements catégoriques et revêtent un caractère absolu, quoiqu'il en aille de leur absoluité comme de leur objectivité. Rigoureusement parlant, seul leur fondement a un caractère absolu, comme seul il est objectif. L'absoluité et l'objectivité de jugements formulés ne doit s'entendre qu'en un sens dérivé, plus large que lorsqu'il s'agit de l'absoluité et de l'objectivité de l'impression qui les fonde.

S'il y a une révélation morale et religieuse, les divers jugements qui en découlent ne seront jamais contradictoires au point de vue de la conscience, puisqu'ils n'auront été admis qu'en tant qu'adéquats à ses catégories, en tant que conformes au principe de moralité. Mais il arrive qu'une fois intellectualisés, ils apparaissent contradictoires dans leur absoluité. Tout le problème des contradictions intellectuelles auxquelles peuvent conduire les dogmes religieux provient en effet de leur caractère absolu[1]. Car l'absoluité d'une donnée supprime toute distinction de points de vue divers à son sujet, toute considération de κατὰ qui permettrait d'éviter la contradiction. On ne saurait dire, par exemple, que la liberté humaine soit *absolue* à un certain point de vue et la toute

[1] Sur la contradiction nécessaire entre le contenu d'une révélation absolue et les formes de l'expérience (sensible), voy. HEIM, *Leitf.*, S. 21 sq., 23 sqq., 30 sqq., 47, 80.

puissance divine, à un autre ; car ce serait les rendre l'une et l'autre *relatives* à ces points de vue, c'est-à-dire commettre une contradiction dans les termes. Il ne peut être qu'arbitraire et faux de donner un caractère relatif à de tels dogmes pour les rendre conciliables entre eux au point de vue de l'intelligence. Pour fréquente qu'elle soit, cette méthode, qui est encore un des fruits de l'intellectualisme, n'en constitue pas moins une infidélité à l'expérience. Elle provoque une déformation des données de l'introspection et doit donc être rejetée comme erronée [1]. C'est en raisonnant intellectuellement, après coup, sur les idées morales qu'on les rend relatives, pour les rendre conciliables à ce nouveau point de vue. Mais la conscience éprouve les choses autrement et la dogmatique doit systématiser des impressions de conscience et non des concepts intellectuels. Si elle veut exprimer ce que je crois (δοκέω) et non ce que j'en comprends *(intelligo)* après coup, elle doit puiser son contenu à la source même et lui faire suivre son cours naturel, conforme à ses lois propres, et non le recevoir une fois canalisé par une faculté étrangère, ni le faire entrer de force dans les cadres de celles-ci. La seule solution conforme à l'expérience est donc de laisser aux divers jugements

[1] Cf. p. ex. la façon dont Erasme rend la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme relatives pour arriver à les concilier, et la critique de ce procédé par Herrmann, *Z. Th. K.*, 1911, 1tes Heft, S. 7 sqq.

obligatoires leur caractère absolu et de les coordonner selon les lois de la logique morale, sans s'inquiéter de savoir si à d'autres points de vue certains d'entre eux peuvent sembler contradictoires. Ce faisant, la dogmatique ne fera que procéder comme la science, qui unit ses données expérimentales selon ses propres lois sans se demander si la conscience pourrait trouver matière à scandale dans certaines des relations qu'elle établit ainsi.

Si nous nous reportons à l'exemple des pp. 76 sqq., nous dirons donc qu'une dogmatique expérimentale doit admettre dans toute leur absoluité ces deux jugements de la conscience: « Dieu tout-actif — Moi absolument libre », et ne pas chercher à les concilier intellectuellement en rendant relatif ce qui est absolu. Ces deux jugements sont obligatoires, et leur absoluité ne l'est pas moins. Seule la croyance à la toute-activité de Dieu, seul le fait de croire que dans ma vie c'est Dieu qui fait tout, que tout est grâce de Dieu, me préserve du pharisaïsme en ôtant tout caractère méritoire à mes actions: à ma conversion, à mes « œuvres », etc. Or le principe de moralité exige que je sois absolument humble. Seule, d'autre part, la croyance à ma liberté absolue m'arme contre le mal, car, si je commence à admettre que certains de mes actes ne relèvent peut-être pas de mon libre-arbitre, ou que je ne suis que relativement libre d'accomplir mon devoir, je ne sais plus où m'arrêter sur la pente de ces excuses. Le pécheur qui prie confesse:

«j'ai péché», et non: «mon acte a été partiellement un péché, partiellement une fatalité». Aussi longtemps qu'il ergoterait ainsi, il ne se sentirait pas absout par Dieu; sa prière n'aboutirait à rien. Et si, au lieu de considérer le passé, nous envisageons l'avenir, il en va de même. Cela me coupe les bras si chaque fois, au moment de tendre toutes mes forces contre la tentation, je puis me dire: peut-être que mes hérédités, ou mon état physique, ou je ne sais quoi encore, me déterminent à y succomber[1]. Or le principe de moralité exige que je combatte le mal et fasse le bien de toutes mes forces.

L'admission simultanée de ces deux croyances dans toute leur absoluité n'est donc pas seulement affaire de probité, de fidélité à l'expérience; elle est obligatoire de par les nécessités de la vie morale et religieuse. Les rendre relatives ne serait pas seulement faux, mais aussi dangereux. L'absolutisme en ces matières ne doit pas seulement être adopté *parce qu'il* est conforme aux données de l'introspection, mais *pour* pouvoir vivre moralement et religieusement. En sa faveur, il s'ajoute au critère de l'observation un critère pragmatique.

Nous avons dit que le même homme peut passer alternativement par le moment religieux et le moment intellectuel. C'est ainsi qu'on rapporte ce mot de Faraday: « Quand j'entre dans mon labo-

[1] Cf. FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. III, pp. 235 sq.

ratoire je ferme mon oratoire, et quand j'entre dans mon oratoire je ferme mon laboratoire». Après avoir vécu l'un de ces « moments », après s'être placé au point de vue religieux, avoir envisagé l'expérience de conscience comme une expérience éthico-religieuse et en avoir élaboré les données d'après les exigences du critère moral, le croyant peut devenir « savant », se placer au point de vue intellectuel, envisager la même expérience comme un phénomène psychologique, en intellectualiser les éléments et les coordonner en raisonnements nécessaires. Après avoir fait œuvre de morale ou de dogmatique, il peut faire œuvre de science ou de philosophie. Il peut considérer « Dieu », par exemple, non plus comme une notion religieuse, mais comme un concept intellectuel, ainsi que Kant dans sa Critique de la Raison pure. De la sorte, il dégagera d'une seule et même réalité deux vérités tout à fait différentes, dont chacune ne vaudra que pour le « moment » d'où elle est issue.

Nous trouvons un exemple frappant de cette divergence dans ce passage de Frommel[1] : « ... Le jugement dont ma conscience porte le témoignage ne fait pas la différence entre ce qui est de moi et ce qui n'est pas de moi dans la vie morale. Elle apprécie ce que je suis, tout ce que je suis, sans s'inquiéter de la manière dont je suis devenu ce

[1] *Exp. chrét.*, T. III, pp. 233 sq.

que je suis, sans séparer ce que j'ai reçu par la solidarité de ce que j'y ai ajouté moi-même par la liberté. Elle ne dit point : ceci vient des ancêtres ou des circonstances, et cela vient de toi ; elle ne me dégage point de ce que j'ai reçu par les ancêtres, qui m'a été imposé par l'hérédité, en me chargeant seulement de ce que j'ai fait ou n'ai pas fait moi-même librement. Je suis jugé par le témoignage de la conscience dans mon être entier, dans mon unité personnelle indivisible, dans mon individualité humaine totale. Il ne me permet pas d'essayer de faire une distinction qu'il ne fait pas lui-même. Si j'entreprends de prononcer que je ne suis pas responsable de tous mes actes, de tous mes sentiments, de tous mes motifs, et qu'il en faut mettre une part au compte des ancêtres et du milieu, cela va bien, cela est légitime tant que l'intelligence seule est en question, tant que le départ s'opère dans l'ordre intellectuel. Dès que je fais intervenir le jugement moral de la conscience elle-même, dès que je me mets au point de vue pratique qui est le point de vue moral, toutes ces distinctions s'effacent ; que dis-je, elles apparaissent devant la conscience comme des tentatives coupables d'atténuer son verdict... Que dans mon for intime, en esprit, en vérité et en pratique, j'essaie de me justifier de la sorte, je ne puis. La preuve ? C'est que le verdict d'acquittement n'est pas prononcé ; il n'y a pas décharge effective de responsabilité ; il n'y a pas *sentiment*

de justification. J'insiste sur ce mot. Je puis me justifier *intellectuellement* par des considérations de ce genre, parce que dans le domaine intellectuel j'analyse et je sépare théoriquement ce que le fait pratique unit, je ne puis me justifier *moralement* de la sorte, je veux dire en esprit et en vérité, dans la réalité du sentiment moral, parce que dans le domaine moral (ou du sentiment moral) je suis soumis à une *expérience imposée*, c'est-à-dire à un juge et à un tribunal qui n'est pas moi-même (mon idée). En fait, en réalité morale, dans mon for intime, le jugement dont ma conscience est l'organe porte sur moi, moi seul, moi tout entier, moi tel que je suis. »

Beaucoup, en lisant ces lignes, se récrieront. Comment, diront-ils, ne pas distinguer entre mes actes qui ont échappé à mon contrôle et mes actes volontaires ! — Naturellement ; quand on raisonne, on ne peut pas échapper à ces distinguo ; et cette objection prouve simplement que ceux qui la font se placent au point de vue intellectuel. Mais qu'ils se placent en face de Dieu, qu'en s'essayant à défendre leur irresponsabilité ils consultent, non plus l'expérience sensible et ses données sur l'hérédité, l'influence du milieu, etc., mais leur conscience et les sentiments irrépressibles qu'elle éprouve devant de tels arguments ; ils sentiront peu à peu s'écrouler les digues trop étroites entre lesquelles ils tentaient de maintenir leur sentiment de responsabilité. Et ils croiront

bientôt à leur entière culpabilité, car le dogme exprime ce qui s'éprouve au plus profond de la prière. Il ne naît pas au moment de la réflexion intellectuelle, du raisonnement fait après coup sur l'expérience religieuse ou morale et qui engendre la formule scientifique; mais il jaillit au moment du devoir moral, de la décision pratique. A ce moment, je ne me *sais* pas libre, par exemple. Je me *crois* libre, parce que je *dois* me croire tel, absolument, pour pouvoir réaliser mon devoir. Je ne porte pas alors un jugement d'existence, scientifiquement nécessaire, et fondé sur des données sensibles, phénoménales. Je porte un jugement de conscience, moralement obligatoire, et fondé sur une expérience de conscience.

Cela saute aux yeux, à ne considérer qu'une simple phrase comme celle-ci : « S'il y a quelque bien en vous, croyez qu'il y en a plus dans les autres, afin de conserver l'humilité »[1]. Il est évident que je n'en puis rien *savoir* scientifiquement. Le bilan du bien qu'il y a dans les autres et en moi est à jamais impossible à établir. Il faudrait pour cela pouvoir additionner pour chacun tout ce qui est à son actif, puis en déduire tout ce qui met les individus dans des situations différentes dont, scientifiquement, ils ne sont pas responsables : hérédité, milieu, dons de Dieu, etc., de façon à ce que le reste de cette soustraction figure le bien dont

[1] *Imit.*, Liv. I, ch. VII, 3, p. 30.

chacun est vraiment l'auteur. Il suffit de se représenter cette opération pour se rendre compte qu'elle est à jamais impraticable. Qu'entendre d'abord par le *bien* dont former l'actif du compte ? Les bonnes actions ? Mais qu'est-ce que de bonnes actions ? Des actes qui ont eu d'heureux résultats ou ceux qui procèdent d'une bonne volonté ? Faut-il alors plutôt compter les bonnes intentions ? Mais que valent des intentions qui ne se sont pas réalisées en actes ? — Comment mesurer d'autre part les hérédités bonnes ou mauvaises ? Faut-il les faire remonter jusqu'au premier homme ? Mais pourquoi pas jusqu'au premier être vivant, ou, mieux encore, jusqu'à l'origine du monde ? Mais, pour en établir la somme, il faudrait donc avoir tranché la question de savoir si le monde a eu un commencement ou non, ce qui est manifestement hors du pouvoir de l'intelligence [1]. — Si je ne puis par conséquent rien savoir de tout cela intellectuellement, je dois par contre, de façon très certaine, *croire* qu'il y a plus de bien dans les autres qu'en moi. Et pourquoi ? Parce que si je ne puis pas savoir s'il est *vrai* ou *faux* que Pierre ou Paul soit meilleur ou plus excusable que moi, je sens irrésistiblement, je suis *obligé* d'avouer qu'il est bon de me croire pire qu'eux parce que l'humilité est un *bien*, et qu'il est mauvais de me

[1] Comme le montre KANT, *C. R. pu.*, T. II, pp. 17 sqq. (Dialect. transc., ch. II, Antin. de la R. Pu., 2me sect., Antith. de la R. Pu., 1er conflit).

croire meilleur qu'eux parce que le pharisaïsme est un *mal*. Et il y a là une connaissance tout aussi certaine, tout aussi indiscutable, sinon plus, que les connaissances scientifiques. Tout homme qui ne discute pas abstraitement, mais consulte son sens moral, épie son impression de conscience immédiate devant les faits, éprouve de la répulsion devant l'orgueil et du respect devant l'humilité.

On n'est pas théologien avec son intelligence, mais avec sa conscience. Ce n'est pas seulement la dogmatique dans son ensemble qui se fonde sur la conscience; mais c'est chaque dogme qui, pour être obligatoire, doit découler directement de l'application du principe de moralité aux données de l'expérience de conscience ou à celles qui en dérivent. Puisque cette expérience culmine dans la prière, c'est en priant que l'on découvre sa dogmatique. Et, s'il faut abdiquer toute pensée personnelle pour recevoir la révélation de Dieu, s'il faut en passer par le don de soi pour comprendre[1], s'il faut d'abord obéir pour savoir[2], c'est-à-dire se compromettre, en acte, pour découvrir la

[1] Cf. HEIM, *Leitf.*, S. 46.

[2] Cf. FROMMEL, *Leç. int.*, T. II, p. 183 sq.; et HERRMANN (*Z. Th. K.*, 1911, 1tes Heft, S. 5): « ... A ne pas pouvoir envisager un élément quelconque de la réalité comme une œuvre de Dieu, on court chaque fois le danger de perdre la foi ou la communion intime avec Dieu. *Car la foi ne vit pas dans la tranquille contemplation d'un univers (Weltganz)* [*bien*] *ordonné, mais dans la victoire remportée intérieurement (inneren Ueberwindung)* sur de tels événements ». (C'est nous qui soulignons.)

vérité morale et religieuse, il en résulte qu'elle demeure inaccessible à la pensée désintéressée, spéculative, théorique, où le sujet pensant reste spectateur passif; inaccessible, et incompréhensible une fois élaborée par la conscience, de sorte que l'intelligence n'est pas plus en état de la critiquer que de la construire. Si elle prétend le faire, elle n'en atteint que la traduction intellectuelle dont le sort importe peu à la pensée proprement religieuse et morale.

Mais ce n'est pas assez de dire qu'une dogmatique et une morale religieuses ne valent que pour le « moment » qu'elles expriment, et qu'elles sont et *doivent* être incompréhensibles à quiconque les aborde selon les lois d'un autre « moment ». Il faut encore remarquer qu'une dogmatique éthique telle que nous avons tenté d'en établir la méthode, c'est-à-dire une dogmatique dont les données religieuses sont élaborées selon nos catégories morales, une dogmatique, par conséquent, qui repose sur la présupposition de l'unité des consciences religieuse et morale, ne peut se concevoir et ne vaut que pour la seule religion chrétienne [1]. Parce que ce n'est qu'en elle que religion et morale coïncident en tout point. Ce n'est qu'elle

[1] Il est évident qu'en cas de dualité des consciences morale et religieuse ces considérations tomberaient. Il faudrait admettre un sens proprement religieux comme forme des données religieuses et des données proprement morales comme objet du sens moral.

qui abolit la bipartition en « vérités à croire » et « devoirs à pratiquer »; car, comme le dit Vinet, « tout dans la religion chrétienne est morale »[1]. Lorsque cette scission réapparaît jusque dans son sein, elle est un signe de dégénérescence; par exemple, elle ne se présente pas dans les catéchismes du XVIe siècle (Luther, Calvin), mais, sous l'influence du rationalisme, elle apparaît dans les catéchismes du XVIIIe siècle[2]. C'est là un point que nous ne pouvons qu'indiquer en passant sans entreprendre de le démontrer, ce qui nous entraînerait trop loin de notre sujet. Mais nous croyons y voir un indice de plus en faveur de la méthode dogmatique préconisée ici. Car c'est dès lors à un double point de vue qu'une dogma-

[1] *Mor.*, p. 16. Cf. sa *Phil. m. s.*, T. I, pp. 298-299.

[2] Cf. la division du catéchisme d'Osterwald en deux parties: les vérités de la religion chrétienne; les devoirs de la religion. Cette bipartition est de nouveau abandonnée à notre époque.

A ce propos, cf. ces lignes de M. LAUFER, *Dogmatique*: « La division catholique, la division d'Osterwald, bipartite (idées à recevoir; devoirs à accomplir), réduit le christianisme à être une vérité, une doctrine. Or rien dans le christianisme n'est dépourvu du caractère moral. A peine y peut-on séparer religion et morale... Le grand mouvement christocentrique, au XIXe siècle, a eu pour conséquence de réunir la dogmatique et la morale en Jésus-Christ,... en qui la distinction est impossible à faire ». — Et celles d'EUCKEN, *Probl. capit.*, p. 112: « Que l'élément métaphysique se manifeste comme éthique et l'élément éthique comme métaphysique, voilà précisément ce qui fait la qualité particulière et la grandeur du christianisme, et qui en même temps le constitue en état de tension permanente. Les époques antérieures l'ont trop souvent transformé en métaphysique; gardons-nous, nous autres modernes, de le rabaisser à n'être plus qu'une simple éthique. »

tique éthique apparaît comme exlusivement chrétienne; d'une part, elle ne convient de ce fait qu'au christianisme, puisque on ne saurait l'appliquer à aucune religion qui laisse subsister quelque dualité entre ses croyances et la morale et fait ainsi des catégories morales un élément hétérogène à la religion, impropre à s'y appliquer; d'autre part, elle n'interprète le christianisme que par ses propres catégories, puisqu'en lui le fait religieux coïncide parfaitement avec les lois morales, et elle échappe ainsi à toute scolastique, c'est-à-dire à tout emprunt à des catégories étrangères pour interpréter le fait chrétien. Ces deux qualités, de ne s'appliquer qu'au christianisme et de ne l'interpréter que par lui-même, confèrent à la dogmatique éthique un double titre à se prétendre *la* dogmatique chrétienne.

QUELQUES CONCLUSIONS ET CONSÉQUENCES

CHAPITRE VII

Y A-T-IL DOUBLE VÉRITÉ ?

I

On appelle principe de la double vérité, en histoire de la théologie et de la philosophie, le principe selon lequel *un jugement peut être vrai en théologie et faux en philosophie, et inversément. Dicunt ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sunt duae contrariae veritates* (Rescrit de l'évêque Tempier, contre les professeurs de la Faculté des Arts de l'Université de Paris, 1277).

Les traces de cette doctrine célèbre remontent, d'après Betzendörfer [1], jusqu'à Aristote et Platon. On la retrouve dans les écoles stoïcienne et néoplatonicienne, dans la philosophie judéo-hellénique et dans celle des Pères; elle s'infiltre

[1] *Erst. Auftreten.*

d'autre part dans la pensée arabe par les ouvrages d'Averrhoès et d'Avicenne et y trouve un canal pour regagner l'Occident où elle apparaît au moyen âge et sous la Renaissance, soit chez quelques hérétiques comme Siger de Brabant, Pierre Pomponace[1] et les averrhoïstes de l'époque, soit chez des philosophes chrétiens comme Scot Erigène, Duns Scot, soit encore chez quelques adversaires de la philosophie comme Pierre de Damiens, Otloh de St. Emmeram et Mangold von Lauterbach. Nous la retrouvons sous la plume de Luther[2] et plus tard, s'il faut en croire Vaihinger[3], sous celle de Kant et de F. A. Lange. Enfin Vaihinger lui-même et ses disciples s'en font les champions[4].

Cette doctrine a servi à des buts fort divers et même opposés. Les uns s'en sont servis contre la religion et pour eux un jugement « faux en philosophie » est un jugement faux, tout court. Il ne peut être qu'une fiction utile, nécessaire tout au plus, mais ne saurait être une vérité. On ne peut se défendre de cette impression à lire Pomponace ou Vaihinger. D'autres ont tourné cette doctrine

[1] W. BETZENDÖRFER, *Pompon.*

[2] K. HEIM, *Z. Gesch.* (spécialement pp. 9 et 15). — *Gewiss.*, S. 236.

[3] *Als Ob*; voy. p. 799 et en outre 664, n. 1, et 708, n. 2. — Mais Adickes, le commentateur de Kant, conteste absolument l'interprétation que Vaihinger en donne et nie que les « idées » soient pour lui des fictions heuristiques.

[4] Pour l'analyse et la critique de la philosophie de Vaihinger, voy. *R. T. P.*, janvier 1913 (art. de M. Ph. Bridel).

contre la philosophie et pour eux ce sont les jugements « faux en théologie » qui sont erronés. Ainsi pour Luther, lorsqu'il « ordonne simplement le silence à la philosophie quand il s'agit de la vérité de l'Ecriture (« que la femme se taise dans l'assemblée ») [1]. Certains enfin ont estimé qu'un jugement vrai quand on fait abstraction de certaines données peut devenir faux quand on en tient compte et qu'une formule vraie dans certaines conditions peut devenir fausse quand on les élimine. Ils ont admis qu'une théologie et une philosophie même divergentes pouvaient ainsi être toutes deux vraies, avoir chacune leur bon droit, des raisons de méthode, par exemple, pouvant conduire à faire abstraction de certaines données sans prétendre par là les nier. Ce semble avoir été le cas à la Faculté des Arts à Paris.

Ce sont donc en réalité choses diverses que l'on englobe sous ce titre général de doctrine de la double vérité. Il semble qu'elle ait été chez les uns l'expression d'une conviction sincère et chez d'autres une simple ruse de guerre. Les premiers ont vraiment cru qu'il y avait deux *vérités* et les ont acceptées l'une et l'autre quoique divergentes. D'autres, les athées, voire les matérialistes de l'époque, n'admettaient bien, semble-t-il, qu'une vérité, la vérité philosophique. Mais, comme leur siècle ne leur eût pas pardonné de nier la vérité

[1] Heim, *Z. Gesch.*, S. 9. Luther cite I Corinthiens, ch. 14, v. 34.

théologique, ils se sont forgé la doctrine de la double vérité comme un bouclier contre la persécution. Cependant, à les lire, on a bien l'impression que ce n'est là qu'une fraude et qu'à leurs yeux les croyances religieuses n'étaient que des fictions inventées par les moralistes pour éduquer par l'imagination le peuple incapable de science véritable. Nous rejoignons la fameuse théorie de l'accommodation [1]: Moïse, Jésus, Mahomet, les « trois grands imposteurs » n'ont pas été dupes d'eux-mêmes, mais ont adapté leur science à la pensée populaire au moyen de la parabole — par quoi il faut entendre la religion tout entière. Mais ces fictions sont moralement utiles, socialement fécondes, et c'est pourquoi l'on peut, en un certain sens, les dire vraies. Le pragmatisme ne date pas du XIXe siècle. Mais ces auteurs, tels que Pomponat, ont enveloppé leur pensée de tant de prudence que par moments on serait tenté de les croire sincères, et que tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à lire entre leurs lignes il *semble* qu'à leurs yeux la vérité religieuse fût une simple erreur.

II

Mais quittons les auteurs qui ne reconnaissaient en somme qu'une vérité. Et étudions pour elle-même l'idée d'une double vérité.

[1] Voy., pour cette théorie chez Avicenne, BETZENDÖRFER, *Erst. Auftreten*, p. 47.

On n'admet à proprement parler qu'il y a double vérité que lorsqu'on croit à une contradiction entre la théologie et la philosophie ou, pour en revenir à notre vocabulaire, entre la pensée éthico-religieuse et la pensée intellectuelle.

A en croire Betzendörfer, ce ne fut pas le cas chez les auteurs qui soutenaient l'existence de *deux vérités*. « Nous nous efforçons, écrivait par exemple Siger de Brabant, de traiter des questions naturelles, morales et religieuses en suivant la manière de voir d'Aristote, sans vouloir pour cela porter le moindre jugement préconçu (irgend wie ein Vorurteil) sur les droits de la foi orthodoxe. Celle-ci est communiquée par la lumière d'une révélation divine, dont les philosophes n'étaient pas éclairés. Ils jugeaient bien plutôt de ces choses à la lumière de la raison, en considérant le cours commun et habituel des choses. Ils ne contredisaient pas par là la vérité théologique, qui est connue grâce à une lumière supérieure. Car par le fait qu'un philosophe conclut que quelque chose est nécessaire ou impossible vu les causes inférieures accessibles à la raison, il ne contredit pas la foi qui affirme qu'il pourrait en être autrement par suite d'une cause supérieure dont la puissance et la causalité ne peut être conçue par aucune créature » [1].

Ainsi, d'après nos investigations bien incomplètes il est vrai, il n'y aurait pas de représentant d'une

[1] Betzendörfer, *Erst. Auftreten* S. 29 (d'après Mandonnet, *Siger de Brabant*, T. I, pp. 222 sq.).

doctrine de la *double vérité* à proprement parler. Car deux vérités juxtaposées ne créent pas encore une duplicité. L'on peut admettre, par exemple, que les diverses sciences forment une hiérarchie et que chaque nouvelle science tient compte d'un facteur dont les précédentes faisaient encore abstraction: la biologie, de la vie (si l'on admet l'irréductibilité de celle-ci à la simple physico-chimie); la psychologie, de l'esprit (s'il est un commencement nouveau); la sociologie, du fait social. Pour les représentants de ce point de vue, il est admissible qu'une loi physico-chimique ne joue plus en biologie, vu l'intervention d'un facteur nouveau dont cette loi ne tenait pas compte; ou qu'une loi exacte en psychologie individuelle ne convienne plus en sociologie, le fait de vivre en société transformant le fonctionnement de l'esprit. Autrement dit, les partisans de cette classification des sciences peuvent concevoir que ce qui est faux en physico-chimie soit vrai en biologie, ou que ce qui est juste en psychologie soit inexact en sociologie. C'est admettre qu'il puisse y avoir deux vérités, différentes — par exemple une vérité biologique et une vérité psychologique —, mais non du tout qu'il y ait double vérité. Car, pour que cela fût, il faudrait que l'on pût au sujet *d'un même fait* établir deux vérités divergentes. Ce qui n'est pas le cas ici, puisqu'une loi psychologique tient compte, parmi les éléments dont elle exprime les relations, d'un facteur nou-

veau: l'esprit, actif, dont la loi biologique fait encore abstraction. Elles ne se rapportent donc pas au même fait.

Il n'en va pas autrement au sujet des vérités théologique et philosophique: si l'on estime que la théologie se base sur une révélation surnaturelle, l'on doit arriver par elle à une vérité divergente de celle découlant de la philosophie naturelle, qui fait abstraction de cette révélation. L'on se trouve alors en face de deux vérités, mais non d'une double vérité.

Mais notre propre conception des rapports de la pensée éthico-religieuse et de la pensée intellectuelle n'implique-t-elle pas qu'il y ait double vérité ? c'est-à-dire que l'esprit se contredise réellement ? Il est permis de se poser cette question, puisque nous avons vu que si l'on ne peut accepter de contradiction métaphysique, subsistant au sein de la réalité, l'on conçoit la possibilité et l'admissibilité de contradictions psychologiques, c'est-à-dire au sein d'un même esprit. Ceci n'implique pas cela.

N'avons-nous pas dit, à réitérées fois, que certains jugements éthico-religieux une fois intellectualisés devenaient contradictoires ? N'y a-t-il donc pas contradiction entre les deux sortes de pensée ?

Cela semble la conclusion de notre étude et ne l'est pourtant en aucune façon. Pas plus que de contradiction métaphysique, nous n'admettons de

contradiction psychologique. La formule aristotélicienne du principe de contradiction est: « τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.» Deux choses donc s'opposent à ce qu'il y ait contradiction entre la conscience et l'intelligence lorsque l'une statue que deux jugements s'impliquent et l'autre, qu'ils s'excluent: ces deux verdicts ne se rapportent pas à la même chose, τῷ αὐτῷ, et ils ne sont pas émis au même point de vue, κατὰ τὸ αὐτό.

Nous avons vu au début que le contenu d'un jugement éthico-religieux est quelque chose de tout autre que celui d'un jugement intellectuel; que les termes en diffèrent par leurs qualités, même lorsqu'ils sont désignés par les mêmes mots. Le Dieu de la Critique de la Raison pure est une Idée, une catégorie de la raison, un principe régulateur qui ne crée pas de concepts, c'est-à-dire d'objets, mais ordonne seulement ceux de l'entendement. Il ne correspond donc à aucune réalité transcendante, mais est un simple principe d'unification, un simple point de convergence *(focus imaginarius)* des concepts de l'entendement, c'est-à-dire d'usage tout immanent. Il est une illusion nécessaire[1]. Le Dieu du croyant est un objet, une réalité, la première des réalités, voire une personne dont nous ne sommes qu'une faible

[1] *C. R. pu.*, T. II, pp. 164 sqq. (appendice à la Dial. transc. — De l'usage régulateur des idées de la raison pure).

image. Avec des « termes » aussi différents, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on construise des jugements tout à fait étrangers l'un à l'autre, même s'ils sont verbalement identiques, ni à ce qu'ils soutiennent respectivement avec d'autres jugements de leur ordre des relations de genre tout à fait différent : le jugement intellectuel pourra, par exemple, exclure d'autres jugements de son ordre, et le jugement religieux en impliquer du sien, qui leur seront verbalement identiques. Il n'y aura pas contradiction entre ces deux ordres de relations.

C'est cette fondamentale différence de contenu entre deux jugements, éthico-religieux et intellectuel, même verbalement identiques, que nous avons voulu souligner en symbolisant ces deux sortes de jugements et leurs termes par des lettres différentes (*t*, *u*; M, N, O, pour le domaine éthico-religieux. — *r*, *s*; I, K, L, pour le domaine intellectuel). Car on ne saurait trop insister sur cette possibilité d'une différence de sens sous une identité verbale, étant donné qu'on se laisse toujours reprendre à ce faux-semblant et que toutes les objections renaissent toujours de là.

Un jugement intellectuel et un jugement moral ou religieux, même s'ils se servent des mêmes mots, ne se rapportent donc jamais à la même chose, τῷ αὐτῷ. Il ne peut par conséquent y avoir contradiction entre eux.

Mais cette différence de contenu provient elle-

même d'une différence plus fondamentale encore. Nous avons soutenu que le critère même du jugement diffère selon le domaine auquel il appartient. Un jugement moral ou religieux est vrai ou faux *pour* la conscience, un jugement intellectuel l'est *pour* l'intelligence; le premier l'est *selon* le critère moral, *par rapport à* lui, le second *selon* le critère intellectuel, *par rapport à* lui. Leur vérité ou leur fausseté ne dépend donc pas du même *point de vue*. Or il ne peut y avoir contradiction qu'entre deux propositions jugées du même point de vue, κατὰ τὸ αὐτὸ. Pour cette seconde raison, il ne saurait donc y en avoir entre un dogme moral ou religieux et un jugement intellectuel.

Cela devient tout à fait évident dès qu'on se rappelle que ce sont les catégories du Bien et du Mal qui décident de l'adoption de tout dogme et que cela introduit donc — implicitement ou explicitement — dans sa formulation la catégorie du *devoir* (il est bien que . . ., cela doit être que. . .) absente des jugements d'existence que porte l'intelligence. Deux jugements, dont l'un énonce ce qui *est*, ou plus exactement ce qui *apparaît* (ce qui existe comme phénomène), et l'autre ce qui *doit être*, ne peuvent être contradictoires.

Ainsi se résoud l'angoissante question qui ouvrait notre étude: la constitution de deux pensées autonomes, intellectuelle et religieuse, ne nous conduira-t-elle pas à la contradiction ? A-t-on le droit d'y tomber? Et, sinon, est-il possible de l'éviter?

Maintenant nous savons qu'il ne saurait y avoir de conflit entre les jugements des deux domaines, parce qu'il n'y a pas de commune mesure entre eux. Le seul point commun qui relie les deux domaines lorsqu'on considère les choses abstraitement, la forme de l'exclusion, disparaît en effet dans chaque cas concret, car on ne peut y appliquer cette forme *(exclut)* sans la particulariser par l'introduction d'un critère spécial (μ ; ι) et créer par là une nouvelle forme (*exclut* $^{\mu}$; *exclut* $^{\iota}$) qui n'a plus de valeur générale.

En reprenant la distinction de M. Traub: « Est irrationnel ce qui n'est pas *ratio*, antirationnel ce qui est contre la *ratio* »[1], nous pourrions donc conclure: la pensée religieuse et morale n'est pas antirationnelle, mais irrationnelle. Ces termes d'irrationnel et d'antirationnel signifiant toujours ici, comme nous l'avons spécifié au début, ce qui est étranger et ce qui est contraire, non pas à la « raison », mais à l'intelligence, définie comme nous l'avons fait. La dogmatique éthique et la philosophie intellectuelle forment deux pensées qui ont chacune leurs droits, leur objet, leurs méthodes. L'intelligence a en effet le droit de raisonner sur les notions morales et religieuses intellectualisées, comme la conscience a le droit d'envisager à son point de vue certaines théories scientifiques. La seule erreur consiste à appliquer à un domaine les résultats de la méthode de l'autre. Car, de la

[1] *Z. Th. K.*, 1921, 6tes Heft, S. 400.

dogmatique à la philosophie, ou de la science à la morale, il n'y a pas seulement traduction d'un langage dans un autre; il y a remaniement radical des notions mêmes, provenant du changement de l'angle sous lequel on observe l'objet auquel elles s'appliquent; il y a symbolisation, si par là on entend la représentation, par voie d'analogie, des éléments d'un domaine par les éléments inadéquats d'un autre domaine, étranger au premier. Ainsi l'intelligence peut parfaitement envisager Dieu comme le fait Kant dans sa Critique de la Raison pure. Il ne faut seulement pas qu'elle applique ensuite au Dieu de la foi les conclusions valables pour ce dieu philosophique. On peut même aller plus loin et admettre qu'au point de vue théorique Dieu est une fiction, comme le veut Vaihinger, sans pour cela nier qu'il existe réellement, ni faire tort par conséquent au point de vue religieux. Ce ne sont donc nullement le point de vue et les conclusions de l'intelligence qui constituent une erreur, comme l'estiment certains croyants, mais uniquement leur application au domaine de la foi. Celle-ci ne réussit en effet que par un jeu de mots, par une confusion de « termes », tels que Dieu philosophiquement parlant (terme du genre I) et Dieu religieusement parlant (terme du genre M). Et ce ne sont pas non plus le point de vue et les conclusions de la foi qui sont erronées, comme l'affirment certains rationalistes, mais seulement la prétention de les justifier philosophiquement.

Il y a donc autant de *vérités* juxtaposées que de méthodes de systématisation de la réalité par notre esprit, et cela n'est pas plus déconcertant que d'admettre avec Einstein que l'opinion du voyageur sur la vitesse du vol du corbeau vu par la fenêtre du train est aussi vraie que celle, divergente, du garde-barrière observant cet oiseau du bord de la voie. Dans l'un et l'autre cas nous avons affaire à des *systèmes* indépendants, mais non contradictoires.

Que si cette idée même d'une plurarité de systèmes au sein de la pensée gêne encore certains esprits, cela ne peut s'expliquer que par un reste d'intellectualisme. Le monisme à tout prix est le but de l'intelligence parce que la réduction à l'unité est sa fonction même. Si cependant cet idéal ne correspond pas à la réalité, il ne peut être que de bonne méthode scientifique, expérimentale, de faire taire les désirs de l'intelligence devant les faits.

III

N'empêche qu'il *semblera* toujours y avoir contradiction entre certaines affirmations religieuses et scientifiques. On aura beau faire évanouir le mirage en invitant ceux qu'il trouble à aller se rendre compte sur place qu'il n'est qu'un fantôme : lorsqu'ils s'éloigneront de nouveau, il leur paraîtra toujours une réalité. La pensée spontanée verra

toujours une contradiction là où une étude serrée des faits montre qu'il n'y en a pas. Même ceux qui se sont livrés à cette étude se laissent sans cesse reprendre aux apparences lorsqu'ils laissent de nouveau la bride sur le cou à leur pensée.

Et cela à cause de l'identité verbale qu'il y a entre tant de notions morales ou religieuses et de concepts intellectuels.

N'y aurait-il pas là la racine, ou tout au moins l'une des racines du sentiment de Mystère en religion ? Ce qui aux yeux du croyant est à la fois certain et contradictoire lui apparaît comme « mystérieux ». Il se sent obligé d'y croire et ne peut pourtant pas le comprendre; alors il s'incline devant le mystère.

Or nous avons vu que les jugements certains, obligatoires pour la foi, sont ceux qui découlent du principe de moralité. Et que, lorsqu'ils apparaissent contradictoires, c'est qu'on a glissé sous leurs termes un contenu intellectuel et non plus religieux. Le « mystérieux », c'est donc ce qui a été tout à la fois commandé par le principe de moralité et rendu contradictoire par une intellectualisation inconsciente. Comme notre pensée spontanée est d'un intellectualisme incorrigible, nous jugeons nos dogmes de ce point de vue là quand nous n'y prenons pas garde et nous nous trouvons alors sans cesse en face du mystère, c'est-à-dire en face de ce qui est à la fois certain et absurde, intellectuellement contradictoire: nous avions tout d'abord

suivi comme il convenait, mais inconsciemment, les lois de la pensée éthico-religieuse dans nos réflexions sur nos impressions de conscience, mais nous en jugeons maintenant les résultats intellectuellement.

Une impression de mystère révèle donc deux processus psychologiques à sa base, l'un moral, l'autre intellectuel.

Pour qui suit consciemment les démarches de la pensée religieuse et morale, en connaissance de ses lois, et se rend ainsi compte de leur bien-fondé, pour qui renonce d'autre part à en soumettre les conclusions à tout autre tribunal que celui de la conscience, le mystère disparaît. Non pas qu'il ait la fate prétention de tout comprendre, attitude bien peu religieuse, mais au contraire parce qu'il a renoncé à comprendre en ces matières — si comprendre veut dire comprendre intellectuellement — et ne demande qu'à être convaincu moralement. Qui a reconnu que le domaine moral et religieux est extra-rationnel n'y peut plus rien voir d'anti-rationnel. Mais avec l'impression d'absurde disparaît celle de mystère dans le sens où nous venons de la définir; seule subsiste celle de certitude, dont aucune objection du dehors ne peut troubler la sérénité.

Mais chacun n'a pas pu acquérir cette claire vision des choses; celui même qui en a eu le loisir la perd souvent dans la vie quotidienne. L'impression de mystère fait et fera donc toujours partie

intégrante de la vie religieuse ordinaire. Nous la rencontrons en nous, chez les croyants qui nous entourent, dans la Bible, partout où il y a religion : « La gloire de Dieu c'est de cacher les choses »[1]. « Tu es un Dieu qui te caches »[2]. « Le Seigneur des seigneurs ... qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir »[3]. « Qui a sondé l'esprit de l'Eternel et qui l'a éclairé de ses conseils ? »[4] « Qui es-tu, toi qui contestes avec Dieu ? »[5], etc.

Il y a là un *fait* dont il faut tenir compte, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse. Tout ce qu'on peut discuter, c'est si ce dualisme apparent de la science et de la foi, de la logique intellectuelle et de la logique religieuse, est heureux ou fâcheux. Certains le déplorent et s'efforcent de débarrasser la route de la foi de tous les « scandales » où pourrait s'achopper l'intelligence. Ils ne voient dans toute divergence (apparente) entre les deux vérités qu'une difficulté décourageant le croyant et déconcertant sa pensée, qu'un obstacle dû sans doute à quelque erreur et qu'il s'agit d'éliminer.

Et cependant on peut se demander s'il n'y a pas au contraire dans cet état de choses un stimulant pour la pensée religieuse. Il semble en effet que d'autres croyants se complaisent au mystère et

[1] Proverbes, ch. 25, v. 2.
[2] Esaïe, ch. 45, v. 15.
[3] I Timothée, ch. 6, v. 16.
[4] Esaïe, ch. 40, v. 13. — Romains, ch. 11, v. 34.
[5] Romains, ch. 9, v. 20.

que ce qui rebute le rationaliste sourie par contre au mystique. En tout domaine le paradoxe, la contradiction apparente a quelque chose de séduisant, voire d'obsédant, qui remet sans cesse la pensée en mouvement, travaillée qu'elle est par son instinct de réduire toute dualité et par la constatation qu'en ces cas-là l'unité à laquelle elle arrive n'a qu'un équilibre instable, momentané, fugitif. Il y a dans le mystère un excitant perpétuel pour la pensée. Elle s'inquiète et se complaît tout à la fois dans le sentiment de la solution certaine quoique insaisissable de façon définitive. Et, dans la mesure où la certitude est plus forte que l'inquiétude, le croyant ressent une sorte de joie à éprouver la force de résistance de cette conviction aux difficultés et à la voir défier les objections. Certaines méditations mystiques, en particulier sur la Trinité, donnent cette impression. Et comment s'en défendre, par exemple, devant telles expressions de Tertullien — l'auteur, par ailleurs, du terme « Trinité » — : *Dei Filius crucifixus est ... Certum est quia impossibile.* Ou d'Irénée : *Judex judicatur; invisibilis videtur; incommensurabilis mensuratur; impassibilis passus est; immortalis mortuus est; celestis sepelitur*[1].

Si les contradictions auxquelles le conduit l'expression intellectuelle de ses croyances ne déconcertent pas le croyant, c'est qu'il sent bien —

[1] D'après LAUFER, *Histoire des Dogmes.*

peut-être sans pouvoir l'expliquer — que leur justification est ailleurs que dans leur caractère rationnel. Il est si convaincu de leur certitude, il se sent si obligé de les adopter que, si elles semblent le conduire à des absurdités, il en rejettera la faute sur l'expression défectueuse qu'il leur donne, sur l'incapacité de son esprit à les traduire, plutôt que de les mettre en doute elles-mêmes. Au besoin, il renoncera à les exprimer plutôt que de les abandonner. Il les déclarera ineffables.

En somme, la situation de la pensée éthico-religieuse telle que nous l'avons reconnue, d'embarrassante qu'elle semblait tout d'abord, se révèle providentielle. Il est heureux que son objet se laisse coordonner par la conscience; sinon la certitude en serait irrémédiablement compromise. Il n'y aurait plus aucun pont entre nous et une donnée qui scandaliserait non seulement notre intelligence mais aussi notre conscience; il n'y aurait plus aucun organe en nous pour recevoir cette donnée. Elle nous resterait totalement étrangère. Elle ne pourrait jamais devenir l'objet d'une révélation, et encore moins d'une certitude. — Et il est non moins heureux que les données de la pensée éthico-religieuse soient irréductibles à l'intelligence. Car l'intelligence n'assimile que ce qui se démontre; mais ce qui se démontre n'est plus objet de foi, mais de science. Pouvoir réduire les données de la foi aux catégories de l'entendement, ce serait donc la supprimer. Un seul exemple

le montrera: du jour où il y aurait une preuve de l'immortalité, du jour où nous ne serions plus réduits à y croire, mais où nous pourrions savoir que les justes recevront cette récompense éternelle, ce dogme perdrait toute valeur. Tout homme ferait le bien, par intérêt. Pouvoir réduire tout élément irrationnel — qui, rappelons-le nous, devient anti-rationnel dès qu'on veut le traiter intellectuellement —, c'est donc aboutir fatalement à l'utilitarisme, la seule «morale scientifique». Mais l'utilitarisme est la négation même de la morale: démontrer l'utilité d'un acte, c'est en supprimer la valeur. Et la foi religieuse succombe aussi bien que la foi morale à son intellection. Si l'intelligence ne comprend que ce qui se prouve scientifiquement, réduire la croyance à ses catégories c'est en supprimer le surnaturel. Le naturalisme est la seule « religion scientifique ». Mais il est la négation même de la religion. Je ne *crois* plus ce que je *comprends*.

D'ailleurs, pouvoir précipiter une vérité en une formule, c'est s'en débarrasser. C'est la dominer et non plus être dominé par elle. Une idée arrivée à l'état d'équilibre stable est une idée morte; ce n'est plus un mot d'ordre pour la vie. Or les dogmes moraux et religieux sont et doivent demeurer des vérités qui nous dominent, qui nous obligent. Ils sont et doivent être des mots d'ordre, qui engagent la vie, et que l'on ne puisse comprendre théoriquement, d'une façon passive, désintéressée. Il est bon que l'esprit, traqué par ses

contradictions tant qu'il veut connaître la religion ou la morale intellectuellement, sans se compromettre, ne puisse s'apaiser que dans la réalisation sans cesse renouvelée de l'expérience de conscience et qu'il ne puisse ainsi trouver son repos dans aucun succédané tel qu'une solution théorique qui le laisserait moralement inconverti. Une formule morale ou religieuse n'aura jamais ce caractère cristallisé que nous venons de décrire en pensant à la formule intellectuelle, parce qu'on ne peut saisir qu'en vivant ce qu'elle exprime, et que, sitôt à l'état de repos, on ne la comprend plus. Elle est donc un perpétuel créateur de vie, pour la double raison qu'elle renferme toujours un mot d'ordre et qu'elle nous stimule sans cesse à éprouver à nouveau sa vérité en retraversant l'expérience de conscience, vu la permanente inquiétude provoquée par son caractère incompréhensible pour l'intelligence.

La situation envisagée est donc doublement heureuse: la possibilité de coordonner l'expérience de conscience en des formes qui lui soient adéquates confère à la pensée qui en découle un caractère de certitude. Et l'impossibilité de la coordonner suivant les catégories intellectuelles lui conserve sa valeur et sa puissance de vie.

Le rationalisme apparaissant donc, par tendance, irréligieux, il semble bien que le besoin de mystère, où s'exprime la tendance contraire, soit inhérent à la religion.

CHAPITRE VIII

Les deux apologétiques

Le besoin d'apologie est l'opposé de celui de mystère. Mais ce sont les deux effets inverses d'une même cause: l'apparence de contradiction qu'il y a souvent entre les vérités éthico-religieuse et intellectuelle. L'inquiétude qu'elle procure à l'esprit fait naître, suivant les tempéraments, l'un ou l'autre de ces besoins ou tous les deux en des proportions diverses: celui d'affirmer que la vérité religieuse est un mystère, c'est-à-dire quelque chose de tout à la fois incompréhensible et certain; celui de se persuader qu'elle est compatible avec la vérité intellectuelle. La pensée suivra l'une ou l'autre de ces pentes suivant que l'esprit aura été plus frappé par l'allure contradictoire des deux vérités ou par le caractère de simple apparence de leur contradiction.

Frommel définit l'apologétique: « la vérification de la vérité chrétienne par les facultés naturelles de l'homme »[1]; et, plus loin: « l'art d'employer la

[1] *Vér. hum.*, T. I, p. 2.

science théologique à la défense du christianisme, c'est-à-dire à la vérification de la foi chrétienne par les facultés humaines naturelles »[1]. Si nous traduisons ces assertions dans les termes employés au cours de ce travail, nous obtiendrons cette nouvelle définition: « l'apologétique est la vérification des jugements de conscience par l'intelligence », puisque, la «nature» étant l'ensemble des phénomènes, la faculté «naturelle» de l'homme est celle qui les a pour objets: l'intelligence; la conscience, au contraire, a pour objet des données transcendantes, « surnaturelles ».

Suivant cette définition, l'apologétique vise donc à montrer l'accord des jugements de conscience et des jugements d'existence. Mais leur coïncidence est aussi apparente que leur contradiction. Et cela pour les mêmes raisons: il ne saurait pas plus y avoir accord que contradiction entre des termes différents et entre des points de vue étrangers l'un à l'autre, même si les jugements confrontés sont verbalement identiques[2]. Ils sont « d'un autre ordre ».

Un exemple le montrera clairement. Prenons la théorie de la solidarité que Frommel développe dans son Expérience chrétienne[3]. Frommel établit d'abord le fait de solidarité humaine,

[1] *Ibid.*, p. 6.
[2] Sur l'incapacité de la raison théorique à vérifier des jugements de conscience, cf. Reischle, *Werturt.*, S. 114 sqq.
[3] T. III, pp. 188 sqq.

puis il en fournit la justification morale et l'utilise en faveur de la théorie solidariste de l'expiation.

Remarquons tout d'abord que, si l'apologétique doit montrer l'accord de la vérité chrétienne et de la vérité scientifique, des jugements de conscience et d'existence, elle doit se placer *après* la dogmatique. Avant de prouver que les jugements éthico-religieux coïncident avec les jugements scientifiques, il faut les élaborer. Or ce ne sont pas les faits naturels qui fondent le dogme; il ne peut naître de l'observation des phénomènes; un jugement de conscience, obligatoire, ne sortira jamais d'un jugement d'existence. De ce qui *est*, l'on ne peut tirer ce qui *doit être*[1]. La dogmatique repose sur elle-même. *Le dogme n'est pas seulement un jugement de conscience sur une expérience de fait (sensible), mais bien sur une expérience de conscience.* C'est cette expérience et elle seule qui le fonde. Il faut donc *d'abord* que la dogmatique établisse son jugement en formulant ses données propres au moyen de ses catégories propres, *puis*, si cela est réellement possible, que l'apologétique montre la coïncidence de ce jugement avec ceux de la science. Le chapitre sur la Justification morale du fait de solidarité humaine, ou plus exactement un chapitre sur le Devoir de solidarité humaine,

[1] Cf. FROMMEL lui-même, *Vér. hum.*, T. III, pp. 147, 156. 184-185, 290 sqq., 312-313. — Ph. BRIDEL, *Mor. évol.*, p. 58, — P. BUREAU, *Cr. mor.*, pp. 318, 324.

devrait par conséquent précéder celui sur le Fait de solidarité humaine.

Et ce dernier pourrait même tomber, car, du point de vue moral et religieux, il n'y a pas à se préoccuper de cette question. Il s'agit uniquement de comprendre moralement le devoir de la solidarité, et le fait qu'elle existe ou non n'altère en rien la vérité de ce devoir. Que prétend en effet la dogmatique par ce jugement : « *Je suis solidaire* » ? Il signifie que la solidarité est une obligation ; il s'explicite donc ainsi : « Je *dois* me *croire* solidaire, et, au besoin, si je ne le suis pas encore, me *vouloir*, me *faire* solidaire ». Qu'affirme, d'autre part, la science par cette formule : « *Je suis solidaire* », sinon que la solidarité est un phénomène constatable ? Son jugement doit donc s'expliciter ainsi : « Dans l'ordre actuel des choses, je *suis* solidaire (que mon devoir soit de l'accepter ou, au contraire, de travailler à supprimer toute solidarité entre hommes) ».

Mais qui ne voit dès lors que le jugement scientifique ne saurait ni infirmer ni confirmer le jugement dogmatique ? Le premier constate ou nie une solidarité de fait qui ne saurait être l'objet d'une croyance du moment qu'elle est celui d'une démonstration, et que d'autre part ce qui est involontaire, contraint, imposé par la nécessité causale ne se prête à aucune considération de valeur (sinon d'utilité) ni de devoir. Le second se rapporte au contraire à une solidarité libre que

nous devons vouloir entre les autres et nous. L'une peut exister sans l'autre. Si la solidarité apparaissait comme un mal, je pourrais avoir d'une part à la reconnaître comme fait et à la nier comme devoir, à admettre scientifiquement la solidarité de fait et à répudier dogmatiquement toute solidarité volontaire, à émettre tout à la fois ce jugement d'existence: « Je suis solidaire des autres » et ce jugement de conscience: « Je ne suis pas solidaire des autres », c'est-à-dire: « Je ne dois pas l'être », « Je ne me crois pas solidaire des autres », « Je ne crois pas à une solidarité morale, à un devoir de solidarité entre eux et moi ». Mon devoir serait alors l'individualisation; mon but, « l'individualité surgissant sur les ruines de la solidarité » [1]. Et si, au contraire, la solidarité apparaissait comme un bien, elle aurait beau ne pas exister, j'aurais beau devoir la nier comme phénomène scientifique, il me faudrait quand même y croire, quand même l'affirmer dogmatiquement. La nécessité de déclarer comme savant : « Je ne suis pas solidaire des autres » ne m'empêcherait pas de poser ce dogme : « Je suis solidaire des autres », « Je dois me vouloir solidaire des autres ». Mon devoir serait alors la solidarisation; mon but, la solidarité surgissant entre les individus jusqu'ici isolés.

[1] Pour l'exposé de cette conception, voy. FROMMEL, *Exp. chrét.*, T. III, pp. 219 sqq.

C'est ainsi qu'un saint, sans péché, peut, par amour, se solidariser (se *faire* solidaire) avec ceux dont il n'a pas *en fait* partagé les fautes, les prendre à son compte et les expier; ou encore qu'un mari peut se repentir des fautes de sa femme, ou un père du péché de ses enfants, même s'il en est irresponsable, parce qu'ils les identifie (les *fait* identiques) avec lui-même dans son amour pour eux. Cette solidarité d'amour se crée ou se nie à volonté, qu'il en existe ou non une de fait.

Il n'est donc pas plus fâcheux que dogmatique et science se contredisent en apparence, qu'il n'est heureux qu'elles semblent se confirmer. Tout au plus pourrait-on, au contraire, estimer dangereux pour la dogmatique que la science *coïncide* avec elle dans ses jugements: car, où il y a solidarité de fait, il ne peut plus être question, semble-t-il, de solidarité volontaire. Mais, s'il ne peut plus s'agir alors de créer la solidarité, le devoir peut subsister encore de l'accepter, de vouloir librement ce qui est, d'adhérer dans son cœur à ce qui s'impose fatalement au lieu de le subir de mauvais gré. Le fait que la science constate que je suis solidaire n'empêche donc en rien la dogmatique de réclamer que je me croie solidaire. Si, comme nous le remarquions, je ne puis plus *croire* au fait de solidarité du moment qu'il est *démontré*, je puis par contre encore croire à mon devoir de solidarité. Dès lors, on peut se passer dans une dogmatique de tout chapitre sur le Fait de solidarité humaine.

La dogmatique n'a rien à redouter ni à attendre de la science. Ainsi toute apologétique qui veut montrer l'accord des jugements de conscience et d'existence, qui veut vérifier les uns par les autres est illusoire, parce qu'elle repose sur une apparence verbale, sur un jeu de mots. Elle est aussi sophistique que toute critique faite à la pensée religieuse au nom de la science. De plus, elle est inutile; aussi inutile que les critiques « scientifiques » de la religion sont oiseuses. Et cela parce qu'il n'y a pas plus contradiction qu'accord entre les deux domaines [1].

Cependant, sitôt qu'il quitte le terrain des analyses approfondies pour s'abandonner à ses impressions spontanées, l'esprit retrouve l'inquiètude que provoquera toujours en lui la divergence des vérités dogmatique et intellectuelle. Chacun n'a pas les loisirs de s'assurer qu'elle ne constitue point une contradiction, et, même aux yeux de celui qui a constaté sur place son caractère illusoire, le mirage reprend corps aussitôt qu'il s'éloigne. Comme l'esprit tend d'instinct à l'harmonie, cette inquiètude suscitera toujours en lui le besoin d'accorder les deux sortes de pensées. Le besoin d'une apologétique de ce genre est et sera toujours inhérent à la vie religieuse courante. Mais l'apai-

[1] Sur les difficultés insolubles auxquelles se heurte toute apologétique qui prétend montrer l'accord de la vérité chrétienne et de la raison, voy. *R. T. P.*, 1920, ARN. REYMOND, Pascal et l'apologétique chrétienne, p. 97.

sement obtenu par cette harmonisation opportuniste ne sera jamais que momentané, comme tout ce qui se fonde sur une illusion, et aussi à cause de l'évolution des idées dans les deux domaines. Une telle apologétique variera par conséquent sans cesse au cours des âges.

« Mystère » et « apologie », entendus comme nous venons de le faire, sont donc les effets symétriques d'une même cause. Ils reposent l'un et l'autre sur une illusion; mais l'un et l'autre joueront toujours un rôle dans la pensée religieuse spontanée. On ne peut les éliminer que par une rigoureuse théorie de la connaissance, qui dissipe le mystère (défini comme au chapitre précédent) en montrant qu'il ne peut y avoir contradiction entre les pensées religieuse et intellectuelle, et ruine l'apologie (du genre que nous venons de voir) en prouvant qu'il ne peut non plus y avoir coïncidence entre elles.

Le vrai moyen d'établir et de justifier tout à la fois le caractère irrationnel de la pensée dogmatique — c'est-à-dire de montrer en même temps pourquoi l'intelligence ne peut la comprendre et pourquoi l'esprit doit l'admettre —, c'est d'en analyser la genèse par une étude comme celle que nous avons tentée ici [1]. La véritable apologétique

[1] Les Pensées de Pascal nous présentent un exemple d'apologétique de ce genre. Cf. à ce sujet *R. T. P.*, juin-juill. 1920, art. cit. (Entre autres, p. 134, la citation du passage célèbre sur les trois ordres de grandeur invisibles l'un à l'autre, et,

a donc sa place *avant* la dogmatique et consiste en une théorie de la connaissance qui dégage les données, les lois et les méthodes respectives des pensées éthico-religieuse et scientifique, explique par là leurs divergences, montre qu'elles ne sont cependant pas contradictoires et établisse leur bon droit à l'une et à l'autre.

p. 136, la conclusion de M. Reymond sur le caractère surnaturel et « contradictoire par rapport à la raison » des vérités de l'ordre moral et religieux selon Pascal). — *R. T. P.*, janv.-mars 1922, pp. 5 sqq. — FROMMEL, *Vér. hum.*, T. I, pp. 30 sqq. — Cf. aussi les lignes de Frommel sur l'apologétique de Vinet, du même genre que celle de Pascal (op. cit., pp. 55 sqq.).

TABLE DES OUVRAGES CITÉS

(Les abréviations des titres sont indiquées entre crochets)

Cours inédits.

HEIM. — *Ethik.*

LAUFER. — *Histoire des Dogmes.*
— *Dogmatique.*

Revues.

Monatschrift für Pastoraltheologie. Berlin, Verlag von Reuther und Richard. [*M. f. P.*].

Revue de Théologie et Philosophie. Ed. La Concorde, Lausanne. [*R. T. P.*]

Zeitschrift für Theologie und Kirche. J. C. B. Mohr, Tübingen. [*Z. Th. K.*]

Livres.

BERGSON, H. — *L'Evolution créatrice.* 20me éd., Alcan, Paris, 1917. [*Evol. créat.*]
— *Essai sur les Données immédiates de la Conscience.* 11me éd., Alcan, Paris, 1912. [*Essai*].

BETZENDOERFER, W. — *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius.* G. Schwürlen, Tübingen, 1919. [*Pompon.*]
— *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ihr erstmaliges Auftreten im christlichen Abendland und ihre Quellen* (inédit). [*Erst. Auftreten.*]

BOUTROUX, E. — *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine.* 16me mille. Ed. Flammarion, Paris, 1917. [*Sc. et R.*]

BOVON, J. — *Morale chrétienne.* 2 vol., Lausanne, G. Bridel et Cie, Ed.; Paris, Lib. Fischbacher, 1897. [*Mor.*]

BRIDEL, Ph. — *Les Bases de la Morale évolutionniste d'après M. H. Spencer.* Payot, Lib., Lausanne, 1886. [*Mor. évol.*]

BUREAU, P. — *La Crise morale des Temps nouveaux.* 7me éd., Bloud et Cie, éd., Paris, 1907. [*Cr. mor.*]

DESCARTES, R. — *Les Principes de la Philosophie.* 1re partie, avec introduction, notes et commentaires de Louis Liard. Lib. Delagrave, Paris. [*Princ.*]

EUCKEN, R. — *Problèmes capitaux de la Philosophie de la Religion au Temps présent.* Trad. par Ch. Brognard, Payot, éd., Lausanne, 1910. [*Probl. capit.*]

FOUILLÉE, A. — *Histoire de la Philosophie.* 13me éd., Lib. Delagrave, Paris. [*Hist. Phil.*]

FROMMEL, G. — *La Vérité humaine. Un cours d'apologétique.* 3 vol. Foyer solidariste, St Blaise, 1910. [*Vér. hum.*]

— *L'Expérience chrétienne. Un cours de dogmatique.* 3 vol., Attinger, éd., Neuchâtel, 1916. [*Exp. chrét.*]

— *Lettres intimes.* 2 vol., Attinger, éd., Neuchâtel, 1921. [*Let. int.*]

— *Etudes Morales et Religieuses.* 2me éd., Foyer solidariste, St Blaise, 1908. [*Et. mor. et rel.*]

GOBLOT, E. — *Traité de Logique.* 2me éd., Lib. Colin, Paris, 1920. [*Log.*]

HAMELIN, O. — *Le Système de Descartes.* Alcan, Paris, 1911. [*Descartes.*]

HARPE, J. de la. — *La Religion comme Conservation de la Valeur dans ses rapports avec la Philosophie de H. Höffding.* Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris, éd. 1920. [*Höffding.*]

HEIM, K. — *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher.* Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1911. [*Gewiss.*]

— *Leitfaden der Dogmatik.* Erster Teil. 2te veränderte Auflage. Verlag von M. Niemeyer, Halle a. S., 1916. [*Leitf.*]

— *Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit.* Separatabdruck aus den Studien zur systematischen Theologie. Verlag von Mohr (Siebeck), Tübingen, 1918. [*Z. Gesch.*]

HOEFFDING, H. — *Philosophie de la Religion.* Trad. par J. Schlegel. Alcan, Paris, 1908. [*Ph. R.*]

— *Morale.* Trad. par L. Poitevin. 2me éd., Alcan, Paris, 1907. [*Mor.*]

HUME. — *Traité de la Nature humaine,* trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, et *Essais philosophiques sur l'Entendement,* trad. par Mérian. Bureau de la Critique philosophique, Paris, 1878. [*Traité.*]

JAMES, W. — *Philosophie de l'Expérience.* Trad. par E. Lebrun et M. Paris. 6me mille. Flammarion, éd., Paris, 1910. [*Phil. Exp.*]

KANT, E. — *Critique de la Raison Pure.* 2 vol., trad. par J. Barni, rev. et corr. par P. Archambault. Flammarion, Paris. [*C. R. pu.*]

LEIBNIZ, G. G. — *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal.* Nlle éd., chez Changuion, Amsterdam, 1747. [*Essais.*]

LIARD, L. — *Descartes.* Lib. Germer, Baillère et Cie, Paris 1882. [*Descartes.*]

LUTHER, M. — *Le Grand Catéchisme.* Ed. à Strasbourg, 1854. [*Gd. Cat.*]

— *Ausgewählte Schriften.* 2te Auflage. Askanischer Verlag, Berlin. [*Schrift.*]

OSTERWALD, J. F. — *Catéchisme ou Instruction dans la Religion chrétienne.* A Genève pour la Compagnie des Libraires, 1704. [*Catéch.*]

REISCHLE, Prof. D. Max. — *Werturteile und Glaubensurteile.* M. Niemayer, Halle a. S., 1900. [*Werturt.*]

RITSCHL, A. — *Theologie und Metaphysik*. 3ter unveränderter Abdruck (entre parenthèses: pp. de la 2me éd.). Vandenhœck & Rupprecht, Göttingen, 1902. [*Th. u. Met.*]

SCHLEIERMACHER, F. — *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Vandenhœck & Rupprecht, Göttingen, 1899. [*Rel.*]

SIGWART, Dr Chr. — *Logik*. 2 Bände. 4te Auflage. J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1921. [*Log.*]

TAGORE, R. — *La Maison et le Monde*. 8me mille. Trad. par F. Roger-Cornaz. Payot, Paris, 1922.

VAIHINGER, H. — *Die Philosophie des Als Ob*. 7te und 8te Auflage. Verlag von F. Meiner, Leipzig, 1922. [*Als Ob.*]

VINET, A. —*Homilétique ou Théorie de la Prédication*. Nlle édition. Sandoz et Fischbacher éd., Paris, 1873. [*Hom.*]

— *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*. — Paris, chez les éditeurs, 1859. [*Mor.*]

— *Philosophie morale et sociale*. Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris, 1913. [*Phil. m. s.*]

VIOLLIER, R. — *Le Fondement de la Morale d'après Kant et César Malan*. Société générale d'imprimerie, Genève, 1920. [*Fond.*]

Association chrétienne d'Etudiants de la Suisse romande. *Ste Croix*, 1922. Imp. La Concorde, Lausanne, 1923. [*Ste Cr.*]

Imitation de Jésus-Christ. [*Imit.*]

TABLE DES AUTEURS CITÉS

CANADA YEARLY MEETING.

WEST LAKE QUARTER.

BLOOMFIELD.........3rd 7th day in 2nd mo.
WELLINGTON.........1st " " 6th mo.
MOSCOW.............. " " " 9th mo.
WOOLER...............3rd " " 11th mo.

Meeting of Ministry and Oversight is held same day at 3 p.m.

Mo. Meetings.

WOOLER.—Held at Wooler, 2nd 4th day in each mo.

WEST LAKE.—3rd 5th day in each mo.

WELLINGTON–Even mos

BLOOMFIELD–Odd mos.

KINGSTON.——Held 2nd 7th day after the 1st 5th day in each mo.

At Sunbury, in 1st 4, 7, 10 mos.

At Moscow, in 2, 3, 5, 6, 9, 11, 12 mos.

Prep. Meetings.

No. Prep Meeting.

BLOOMFIELD—2nd 5th day in mo.

WELLINGTON.—2nd 4th day in mo.

MOSCOW.—1st 5th day in mo., at 7 p.m.

SUNBURY.——Last 5th day in mo., at 7 p.m.

OAK FLATS.—1st 3rd day in mo., at 7 p.m. (Held at Thirteen Island Lake.)

YONGE STREET QUARTER.

NEWMARKET.........3rd 7th day in 2nd mo.
NEWMARKET...... Last " " 5th mo.
PICKERING...........2nd " " 9th mo.
TORONTO.............3rd " " 12th mo.

Meeting of Ministry and Oversight is held same day at 3 p.m.

Mo. Meetings.

TORONTO.–Carlton St., held 3rd 4th day in each mo., at 8 p.m.

YONGE ST.——Held 2nd 5th day in each month.

At Newmarket, in 2 3, 5, 6, 8, 9, 11, 12, mos.

At Tecumseth.—in 1, 4, 7, 10, mos., at 10 a.m.

PICKERING——Held 1st 5th day each mo., at 10 a.m.

At Pickering, 1, 3, 5, 7, 9, 11 mos.

At Uxbridge, 2, 4, 6, 8, 10, 12 mos.

GREY.——Held 3rd 4th day in each mo., at 10 a.m.

At Heathcote, in 1, 4, 7, 10 mos.

At St. Vincent, in 2, 5, 8, 11 mos.

At Sydenham, 3, 6, 9, 12 mos.

HARTNEY, MAN.—At Hartney, 1st 3rd day in each mo.

Prep. Meetings.

YONGE ST.——Held at Newmarket, 1st 5th day of each mo., at 8 p.m.

TECUMSETH.—1st 4th day in mo., at 7.30 p.m.

PICKERING.—Last 5th day in mo., at 10 a.m.

UXBRIDGE.—Last 5th day in mo., at 7 p.m.

Mission Meeting at Pickering Harbor each 1st day at 3 p.m.

HEATHCOTE.—2nd 4th day in mo., at 10 a.m.

ST. VINCENT.—2nd 4th day in mo., at 3 p.m.

SYDENHAM.—1st 5th day before Monthly Meeting at 10 a.m.

Established First Day Meeting: Heathcote, 11 a.m.; St. Vincent, 11 a.m.; Sydenham, 11 a.m.; Morley, 2 p.m.

Mission Meetings on First Day: St. Vincent, 7 p.m.; Egypt, 10.30 a.m.; Duncan, 6 p.m.; Germany, 3 p.m.

PELHAM QUARTER.

PELHAM...2nd 7th day in 2nd mo., 10 a.m
NORWICH..3rd " " 6th " "
PELHAM...3rd " " 9th " "
NORWICH..3rd " " 11th " "

Meeting of Ministry and Oversight is held 6th day previous, at 2 p.m.

Mo. Meetings.

PELHAM.——Held 1st 5th day in mo., at 10 a.m.; 1, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 12 mos. at Pelham.

EFFINGHAM.—2, 5, 8, 11, mos.

ROCKWOOD.——3rd 4th day in mo., at 8 p.m.

NORWICH.–Held at Norwich Brick Meeting House, 2nd 4th day in each mo., at 10 a.m.

Prep. Meetings.

PELHAM.——Last 4th day in mo., at 10 a.m.

EFFINGHAM.—3rd 4th day in mo., at 7 p.m.

HIBBERT.——Last 4th day in each mo., at 7 p.m.

NORWICH.——1st 4th day in each mo., at 10 a.m.

MILLDALE.——1st 5th day in each mo., at 10 a.m.

BEACONSFIELD.—Last 4th day in each mo., at 7.30.

Special Rates to Members of the Society of Friends.

THESE RATES INCLUDE TUITION, BOARD, LAUNDRY, Etc.

Collegiate and Commercial Departments.

		Rates to Friends.	Rates to those not members of Friends.
FALL TERM	(16 Weeks) -	$66 00	$72 00
WINTER TERM	(15 ") -	61 50	67 50
SPRING TERM	(9 ") -	38 50	40 50

Preparatory Department.

		Rates to Friends.	Rates to those not members of Friends.
FALL TERM	(16 Weeks) -	$60 00	$68 00
WINTER TERM	(15 ") -	56 00	63 75
SPRING TERM	(9 ") -	35 00	38 25

All fees should be made payable to the order of the Treasurer.

Send for announcement to the PRINCIPAL.

Address PICKERING, ONT., CANADA.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 377

BT 50 .S25	Sansome contradictions de la pensée religieuse 840028
FEB 27 '56 MAR 6 '[illegible]	W.E. Stiefel, fac. ex
MAR 17 '30 MAR 31 '[illegible]	H. H. Millott Fellow
APR 14 '[illegible] APR 18 '[illegible]	H. Millott Fellow
OCT 2 OCT 22 1946	V. Saäring Fellow

BT 50 S25	840028 Saussure Contradictions de la pensée religieuse	
FEB 27 '50	W. E. Stiefel	MAR 6 '50
MAR 17 '50	H. H. Millott	MAR 31 '50
APR 14 '50	H. Millott	APR 18 '50
OCT 2 1946	V. Saiving	OCT 22 1946

BT Sausome
50 Contradictions de la
.S25 pensée religieuse
840024

W. E. Stiefel, fac. ex

MAR 17 '30 H. H. Millott
MAR 31 '30 [illegible]
APR 14 '30 H. Millott
APR 18 '30

V. Saving
OCT 22 1946 Fellow

de la
use
40027
. ex

BT
50
S25

840028

Saussure
Contradictions de la pensée religieuse

[illegible]	W. E. Stiefel	MAR 6 '[illegible]
MAR 17 '80	H. H. Millott	MAR 31 '80
APR 14 '80	H. Millott	APR 18 '80
	V. Saiving	OCT 22 1946

